
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00382635 1









MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDES

TOME ONZIÈME

HISTOIRE DU BOUDDHISME

DANS L'INDE

HISTOIRE

DU

BOUDDHISME DANS L'INDE

PAR

H. KERN

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LEIDE
CORRESPONDANT DE L'INSTITUT DE FRANCE

TRADUITE DU NÉERLANDAIS

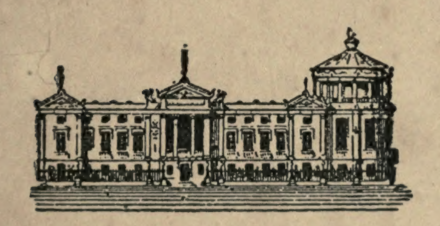
PAR

GÉDÉON HUET

BIBLIOTHÉCAIRE A LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME DEUXIÈME

AVEC UNE CARTE DE L'INDE ANCIENNE



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE, VIe

1903







L'INDE ANCIENNE
68°
72°
76°
80°
84°
88°
36°
32°
28°
24°
20°
16°
12°
8°
Balkh
TUKHARA
KHOTAN
Bamian
Kapiça
UDYANA
GANDHARA
Jellalabad
Kabul
Pushkalavati
Peshawer
Takshaçila
KASHMIR
TIBET
Himalaya
PANJAB
Çakala
Jalandhara
Indus Fl.
Hardwar
Yamuna
Gange Fl.
NEPAL
Delhi
MARU
(RAJPUTANA)
Mathura
Sankaçya
KOSALA
Çravasti
Kathmandu
Vaiçakha
Kapilavastu
Ramagrama
Kuçinagara
Kanauj
Oudhe
Vaiçali
VRJI
BANDELKHAND
Kauçambi
Allahabad
Pataliputra
Benares
Gaya
Nalanda
Rajagrha
Gange
MAGADHA
PUNDRA
BENGALE
Bharhut
Rupnath
SINDH
MALAVA
Ujjain
Bhilsa
Sanchi
Bagh
Narmada
SURASHTRA
Valabhi
Tamralipti
KOSALA
MAHARASHTRA
ORISSA
Mahanadi Fl.
Ajanta
BERAR
Khandagiri
KONKAN
Nasik
Ellora
Dhauli
Puri
Jaugada
Bombay
Karli
KALINGA
Kalingapattam
ANDHRA
KONKANMÉRID.
Kistna Fl.
Godavari Fl.
Amaravati
(Dhanyakataka)
Tungabhadra
Dambal
COLA
KERALA
Vanavasi
MAÏSUR
DRÂVIDA
Kancipura
Palar Fl.
MALAYA
Kaveri Fl.
PANDYA
Madura
CEYLAN
Anuradhapura
Polonnarua
Dambula
Kandy
Mahiyangana
Pic d'Adam
ROHANA

LIVRE TROISIÈME

LE SANGHA

CHAPITRE PREMIER

MOINES ET ERMITES

Dès une époque très ancienne, on trouve dans l'Inde des moines mendiants et des ermites, qui quittaient les agitations du monde pour se vouer à une vie purement spirituelle et comtemplative. Des ascètes errants sont mentionnés dans les Brâhmaṇas, sous les noms de Carakaṣ et de Çramaṇas, et il est parlé, quoique avec peu d'estime, d'un maître des Carakas dans un des recueils plus récents d'hymnes vediques [1]. L'Aitareya-Brâḥmaṇa cite un hymne dans lequel il est difficile de méconnaître une désapprobation détournée de la tendance à se soustraire à la vie de famille [2]. Nous ne devons donc pas nous étonner de trouver, déjà dans les codes les plus anciens, une longue série de préceptes réglant la

1. *Vâjasaneyi-Saṁhitâ* 30, 18.

2. *Ait. Br.* 1, 13, 7. De même la légende très ancienne de Jaratkâru dans *Mahâ-Bhârata* I, 1056, ss. et 1820, ss. a été exploitée comme un argument contre le célibat perpétuel.

manière de vivre des différentes classes d'hommes qui avaient renoncé au monde.

En général, on peut dire qu'une vie contemplative et plus ou moins ascétique était considérée comme la digne conclusion de la carrière pénible de l'Ârya. L'éducation même du jeune Ârya, surtout de l'Ârya brahmanique, telle qu'elle est prescrite dans les codes, était moins organisée en vue de la vie utile de membre de la société, qu'en vue de la préparation à une vie purement spirituelle, placée à la fin de l'existence. Il est vrai que la loi exigeait que le jeune homme, après avoir terminé ses études, se mariât, afin de perpétuer la race, qu'il devînt citoyen et père de famille; mais cette vie dans la société ordinaire, en communauté avec elle, était présentée d'ordinaire comme une lourde charge, nullement comme un but désirable.

Là où les classes influentes de la nation avaient de telles conceptions de la vie de famille, il n'est pas étonnant qu'on ait admis des exceptions à la règle du mariage obligatoire, des exceptions telles qu'elles eussent fini par ruiner la règle si la nature n'avait été plus forte que la doctrine. « Chaque Ârya est soumis absolument à l'obligation de devenir, après avoir fini ses études, un membre de la société; mais chacun peut, s'il le veut, se soustraire à cette règle sévère », voilà le court résumé de la loi indienne, qui par son caractère équivoque semble préparer la doctrine bouddhique selon laquelle tout jugement affirmatif est condamnable et toute antinomie admissible. Si donc un Ârya désire rester à perpétuité un étudiant, *brahmacârin*, rien ne l'en empêche, pourvu qu'il passe toute sa vie chez son maître, ou, après la mort du maître, dans la famille de celui-ci [1]. D'après quelques autorités cette condition n'est pas même nécessaire, et si un homme estime que sa vie d'étudiant l'a

1. Âpastamba, II, 9, 21, 6; Manu, 2, 247; Gautama, 3, 7. Un précepte absolument contraire est donné, dans les termes les plus formels, dans Manu 6, 35-37.

assez purifié et mûri, il peut embrasser immédiatement l'état d'ascète errant ou de moine [2]. Ceci déjà démontre que l'étudiant est, au fond, un candidat à l'état monastique, et que la vie maritale officiellement prescrite, doit être considérée comme un intermède gênant. * Le novice bouddhique, le Çrâmaṇera (c'est-à-dire petit ascète), n'étant qu'une copie du Brahmacârin, et le moine qui a fait ses vœux répondant au Sannyâsin [1], il importe de connaître les règles qui concernent ces étudiants et ces moines.

1. — Brahmacârins. — Moines. — Ordres monastiques. — Le Saṅgha et sa loi fondamentale.

La vie d'étudiant d'un Ârya commence par une cérémonie appelée *upanayana*, qui, d'après la règle habituelle, a lieu dans la huitième, onzième ou douzième année, selon que le jeune homme appartient à une famille de brahmanes, de princes, ou de Vaiçyas. Cependant l'Upanayana peut encore avoir lieu quand le brahmane n'a pas atteint seize ans, le chevalier vingt-deux, le Vaiçya, vingt-quatre. Le disciple doit loger chez le maître : il doit lui obéir et le servir. C'est un de ses devoirs les plus stricts de rester absolument chaste : défense de toucher, de regarder une femme, s'il y a danger pour sa chasteté. Il doit s'efforcer sérieusement de dominer sans cesse sa langue, son estomac et ses mains. Le jeu, les travaux serviles, l'appropriation d'objets qui ne lui ont pas été offerts, les mauvais traitements infligés à des êtres vivants, les paroles blessantes, tout cela lui est absolument défendu; de même, l'usage des liqueurs fortes et du vin, du moins s'il s'agit de brahmanes. Il doit s'abstenir de sel, de miel, de viande, d'épices; il ne doit pas dormir pendant la

2. C'est ainsi que le commentateur explique la règle d'Âpastamba II, 9, 21, 8. Manu 2, 248 et Gautama 3, 8 peuvent s'expliquer de même.

1. Appelé aussi *parivrâjaka*, *bhikshu*, *yati*, *mukta*.

journée, ni faire usage de parfumerics, ni s'orner ou se servir d'onguents; il doit éviter en général tout ce qui pourrait être favorable à la mollesse, de même la danse, le chant et la musique instrumentale. Qu'il évite soigneusement tout ce qui est inconvenant, les mauvaises manières, qui indiquent un manque de respect, telles que cracher, bâiller, rire bruyamment etc. Si ses supérieurs lui adressent la parole, il doit se lever avant de répondre. Il doit se placer sur un
4 siège moins élevé que celui de son maître, * se lever plus tôt, se coucher plus tard. Il doit s'efforcer de faire ce qui est agréable et utile à son maître, car celui-ci est son père spirituel. Le nom même du maître ou des parents de celui-ci lui doit être trop vénérable pour être prononcé [1]. Quant à son extérieur, il doit porter la chevelure nouée en tresse, ou bien la raser complètement, en dehors d'une touffe au sommet de la tête. Son vêtement de dessus consiste en une peau d'antilope, de cerf tacheté ou de bouc ; le vêtement de dessous est de chanvre, de lin, d'écorce d'arbre, de laine, de coton, sans teinture, ou d'une couleur tannée, c'est-à-dire teint avec une couleur rouge empruntée à un arbre s'il s'agit d'un brahmane ; avec de la garance, s'il s'agit d'un Kshatriya ; avec du safran d'Inde s'il s'agit d'un Vaiçya.

Un des devoirs les plus caractéristiques de l'étudiant, c'est qu'il doit mendier chaque jour sa subsistance. Ce qu'il recueille de cette manière est offert à son maître ; lui-même ne mange qu'après avoir obtenu la permission de celui-ci. Si le maître est absent, l'élève doit demander la permission de prendre son repas à la femme ou au fils de celui-ci, à un condisciple ou à une autre personne respectable. Il doit manger silencieusement et sans gloutonnerie.

Douze années étaient d'ordinaire considérées comme nécessaires pour l'étude de chaque Veda. Comme on n'était pas

1. S'il est nécessaire de se servir de ce nom, il faut avoir recours à un synonyme.

obligé d'étudier plus d'un Veda, un jeune homme de caste brahmanique pouvait avoir fini ses études à l'âge de vingt ans, et retourner chez lui, pour se marier immédiatement et entrer ainsi dans la seconde période de la vie.

Ainsi l'éducation du jeune Ârya était basée sur des études régulières, mais, d'autre part, elle n'était pas moins bien conçue pour l'habituer à la frugalité, à la continence, à l'obéissance; il faut ajouter qu'il était un mendiant dans le sens littéral du mot, de sorte que la chasteté [2] et la pauvreté étaient les conditions principales de la vie de Brahmacârin.

* Pour celui qui désirait rester Brahmacârin pour toute la vie, les préceptes énumérés plus haut restaient valables. Le moine mendiant proprement dit, *bhikshu*, différait du Brahmacârin à vie, principalement en ceci qu'il n'était pas obligé d'obéir à un maître. 5

Les règles de conduite du Bhikshu peuvent être résumées ainsi [1] : il n'a ni maison ni biens meubles; il mène une vie errante, sauf pendant la saison des pluies, pendant laquelle il doit avoir un séjour fixe; il mendie sa nourriture dans les villages, une fois par jour; il doit abandonner tout désir, dominer sa langue, ses yeux, ses actions; et observer la continence la plus absolue; il porte un vêtement pour couvrir sa nudité, ou bien des haillons abandonnés qu'il a lavés d'abord [2]; il doit se raser la tête, ou ne porter qu'une touffe au sommet; il doit éviter d'endommager les semences ou de faire du mal à un être quelconque, bienveillant ou hostile, et s'abstenir de toute action qui aurait un but précis; sans s'attacher à ce qui est vrai ou faux, au plaisir ou à la douleur, aux Vedas, à ce monde ou au monde à venir, qu'il cherche l'Esprit [3].

2. Le terme indigène est *Brahmacarya*, qui signifie proprement vie spirituelle en général, mais qui a été employé souvent, surtout dans la langue postérieure, dans le sens plus restreint de chasteté.

1. Gautama III; Âpastamba II, 9, 21, 9-17; Manu, 6, 41-86.

2. D'après Âpastamba II, 9, 21, 12 le moine mendiant peut vivre nu.

3. Ou ce qui revient au même, qu'il cherche à comprendre sa propre essence.

Comme on voit, l'étudiant et le moine sont étroitement apparentés, de sorte que le premier peut être considéré comme un jeune moine, placé sous surveillance, le second comme un Brahmacârin majeur et se suffisant à lui-même. Il n'est pas absolument défendu au moine de recueillir, si cela lui plaît, des leçons de sagesse de la bouche d'autres sages. Il pouvait le faire sans renoncer à son indépendance. Il n'est pas impossible que bien souvent des moines soient devenus les disciples volontaires de tel ou tel maître illustre, et que ces groupes aient formé le noyau de sectes particu-
6 lières, qui, après la mort du chef vénéré * ou même pendant sa vie, se seront développées en congrégations avec une règle particulière, en ordres monastiques avec des signes distinctifs adoptés par tous les membres.

Il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances de déterminer quand sont nés les premiers ordres monastiques dans l'Inde. Ce qui est sûr, c'est qu'Açoka distingue trois de ces congrégations [1] : la congrégation bouddhique, désignée par excellence comme le Saṅgha, la congrégation brahmanique des Âjîvikas [2], et celle des Nirgranthas ou Jainas vivant nus. Ce sont justement ces trois ordres qu'on retrouve mentionnés fréquemment dans les plus anciens documents de l'Église, de sorte qu'après un intervalle de plus de deux siècles et demi [3] la situation était restée la même, à moins qu'on n'admette que les auteurs de ces livres n'avaient aucun souvenir d'un état antérieur à celui du troisième siècle avant J.-C. Quoi qu'il en soit, d'après les renseignements des écrits canoniques, les Âjîvikas formaient déjà une congré-

1. Sur la colonne de Delhi (Cunningham, *Corpus*, *Inscript. Indic.* planche XX).

2. Ce mot vient probablement d'*âjîvam,* durant toute la vie (c'est-à-dire, restant brahmacârin durant toute la vie).

3. Toujours dans l'hypothèse que les données singhalaises sont justes : Açoka fut sacré, comme roi, dans la 218e année après le Nirvâṇa ; l'inscription de Delhi est de la 28e année après le couronnement ; il faut ajouter au total les 45 ans qu'on suppose comme intervalle entre le commencement de l'enseignement public et la mort du Buddha.

gation florissante du temps où Buddha demeurait sur la terre ; avec l'un d'eux, Upaka, il eut une rencontre mémorable, avant de mettre en mouvement, à Bénarès, la roue de la Loi. Quant aux Nirgranthas, les plus anciens livres bouddhiques les représentent constamment comme des rivaux dangereux et dépourvus de tout scrupule. Mainte institution de l'Église a été empruntée, d'après la déclaration expresse de l'Écriture Sainte, à d'autres ordres monastiques avec ou sans modifications ; la célébration même du sabbat ou Uposatha [4], et la prédication qui l'accompagne, sont empruntées à un usage qui existe chez d'autres sectes. L'origine de cette institution est racontée [5] en substance de la manière suivante ·

Un jour le Seigneur se trouvait près de Râjagṛha sur le Pic du Vautour. Dans ce temps-là, les moines des autres sectes avaient l'habitude * de se réunir et de prononcer un sermon, le jour de pleine lune, le jour de nouvelle lune [1] et le 8e jour de chaque moitié de mois. Alors les gens venaient de toutes parts, pour écouter la prédication, de sorte qu'ils eurent de l'attachement pour les moines des autres sectes, et que celles-ci réussirent à exercer une grande influence. Un jour que le roi de Magadha, Bimbisâra, réfléchissait dans la solitude, l'idée lui vint que, puisque les moines des autres sectes se réunissaient à jour fixe, prononçaient des sermons et réussissaient ainsi à se créer une clientèle, il ne serait pas mauvais que les fils de Çâkya suivissent cet exemple. Il alla voir le Buddha et lui communiqua l'idée qui lui était venue. Après avoir été fortifié et réconforté par un discours édifiant du Seigneur, le roi prit congé. Le Maître, par suite de cette rencontre, convoqua ses disciples, et, après avoir prononcé un discours édifiant, il dit : « Moines, je vous permets de vous

4. Chez les Bouddhistes du Nord : Poshadha, ce qui n'est qu'une forme sanscrite mal refaite sur le prâkrit *posadha*.

5. *Mahâ-Vagga*, 2, 1, ss.

1. Littéralement : le jour où l'ancien et la nouveau mois se rencontrent.

réunir le jour de la pleine lune, de la nouvelle lune, et le huitième jour de chaque demi-lune ». Par suite de cette permission, les moines se réunissaient aux jours déterminés, mais restaient assis sans rien dire, de sorte que les gens qui étaient venus pour entendre le sermon, se fâchèrent et dirent que les fils de Çâkya, dans les réunions du sabbat, restaient cois comme des cochons muets, tandis que c'était leur devoir d'adresser la parole à la foule assemblée. Les moines, en apprenant ces plaintes, les communiquèrent au Maître, et par suite, le Maître dit à ses disciples : « Moines, je vous permets de prononcer un sermon dans les réunions aux jours fixés. »

Qu'on considère ce récit comme historique ou non, en tout cas il faut reconnaître que l'Église, en ce qui concerne l'institution de l'Uposatha, n'a aucune prétention à l'originalité. Et cet exemple n'est pas isolé. L'organisation entière de la congrégation, tout l'ensemble des règles pour les moines et les religieuses, * s'il faut en croire les livres canoniques, s'est formé comme par hasard. Le Maître n'est pas tant un législateur, qu'un gardien de la loi ; il promulgue peu ou point d'ordonnances, il ne fait que sanctionner l'opinion publique : ce que celle-ci désapprouve, il le condamne ; ce qu'elle approuve, il l'érige en règle pour ses disciples. Il est vrai qu'il parle parfois [1] des préceptes de discipline ecclésiastique, promulgués par lui-même et contenus dans le Prâtimoksha, mais ces préceptes mêmes étaient, s'il faut en croire le canon, des règles de conduite admises par différentes classes d'ascètes ou par toute société bien élevée, et qui furent déclarées obligatoires pour les fils et les filles de Çâkya par suite de circonstances purement fortuites.

Les récits ou fables dogmatiques [2] sur l'origine ou plutôt la promulgation des différentes règles de discipline, ne brillent

1. Entre autres *Mahâ-V.*, 2, 3, 1.
2. Dans le Sutta-Vibhanga, de même, en partie, dans le Mahâ- et Culla-Vagga.

pas par la variété. La plupart des articles du Prâtimoksha sont dus à l'inconduite toujours renouvelée de six moines [3]. Ce qui caractérise ces mauvais sujets, c'est qu'ils agissent toujours ensemble (de même que les six hérésiarques adversaires du Buddha), pour commettre quelque action inconvenante. La marche ordinaire du récit est que les membres plus sensés de la Congrégation ou d'autres personnes expriment leur indignation sur la conduite des Six; on raconte au Buddha l'acte universellement blâmé, celui-ci juge, lui aussi, que l'affaire est scandaleuse, réprimande les coupables et défend aux autres de commettre de pareils actes. Quelques exemples suffiront pour caractériser ces sortes de récits.

Un jour [4], les Six commirent l'inconvenance d'introduire, en mangeant, toute la main dans la bouche. Les gens trouvèrent cela scandaleux; * les moines convenables jugèrent 9 eux aussi que ce geste n'était pas correct, et racontèrent la chose au Maître, qui convoqua immédiatement le chapitre, réprimanda les Six, et promulgua ensuite cette règle de la puérilité civile et honnête : ne pas introduire, quand on mange, toute la main dans la bouche. De même on raconte qu'un jour les Six claquèrent des lèvres en mangeant : cet événement remarquable donna lieu à la promulgation d'une défense de claquer des lèvres en mangeant.

Parmi ces récits qui tendent à rappeler ou à expliquer l'occasion qui donna lieu à la proclamation de tel ou tel article du règlement, il y en a plusieurs qui ne s'accordent pas avec le sens véritable de l'article, mais correspondent à une explication erronée. C'est ainsi qu'il y a un article [1] qui prescrit, dans les termes les plus clairs, qu'un moine doit s'abs-

3. Le nombre *six* se trouve fréquement chez les Indiens comme un nombre néfaste : le *sixième* jour après la naissance est considéré comme particulièrement dangereux pour les enfants; ce jour est personnifié par la redoutable déesse Shashṭhî, une forme de Durgâ.

4. *Sutta-V.* II, p. 195.

1. *Pâtimokkha Pâcittiya* 43; *Sutta-V.* II, p. 94.

tenir de s'asseoir, en indiscret, dans une maison où l'on est en train de manger. Les commentateurs ont compris que le moine devra s'abstenir de s'asseoir dans une maison où le mari et la femme dorment ensemble, et racontent une historiette comme quoi le vénérable fils de Çâkya, Upananda, fut trouvé avec une femme mariée dans la chambre à coucher de celle-ci, et refusa de s'en aller malgré les exhortations du maître de la maison. Tout le récit repose sur un contre-sens, et a dû être imaginé par des gens qui avaient cessé de comprendre la portée de certains passages. Nous ne nions pas, évidemment, la possibilité de pareilles rencontres entre des chefs de famille et des Saints, mais les auteurs du récit n'ont pas eu besoin de puiser, pour de pareils sujets, aux traditions du passé : ils ont dû trouver les exemples plus près d'eux, dans leur propre entourage.

Toutes ces explications pseudo-historiques, qui ont pour point de départ un contresens dans l'interprétation du règlement ne sont pas seulement des fictions, mais encore des productions d'une époque postérieure. Certaines preuves de l'ignorance des auteurs des deux Vaggas et du Sutta-Vibhaṅga sont tellement fortes, qu'elles ne peuvent s'expliquer que dans la supposition que ces deux ouvrages [1] * sont d'une date bien plus récente que le règlement lui-même.

Le règlement de discipline pour les moines et les religieuses, qui peut être considéré comme la loi constitutionnelle de l'ordre, est connu sous le titre de Prâtimoksha, en pali : Pâtimokkha [2]. La signification de ce titre n'était déjà

1. Ils forment une partie considérable du Vinaya-Piṭaka, c'est-à-dire de la partie de l'Ecriture Sainte qui a pour sujet le Vinaya (la discipline).

2. Le texte pâli a été publié par le prof. I. Minayef, avec une traduction russe ; cette édition comprend aussi le règlement pour les religieuses ; une autre édition, ne comprenant que la partie destinée aux moines, a été publiée par J. F. Dickson M. A., dans *Journ. Roy. As. Soc.* VIII, p. 62-130 (new. series), avec une traduction anglaise. Le Sutta Vibhaṅga, qui cite tous les articles du Prâtim., a été publié par le prof. H. Oldenberg, à qui l'on doit également l'édition des deux Vaggas.

plus claire pour l'auteur (ou les auteurs) du Mahâ-Vagga [3]. Ce fait, joint à ce qui a été dit plus haut sur les contresens dans l'interprétation d'un grand nombre d'articles, nous permet de conclure qu'entre la rédaction du règlement, au moins pour le fond, et la composition des autres livres du Vinaya, il y a un long intervalle, peut-être deux siècles [4].

Nous trouvons une autre preuve de l'antiquité relativement très grande du Prâtimoksha dans la grande ressemblance entre les rédactions septentrionale et méridionale de cette loi fondamentale de l'Église. Il y a, il est vrai, des différences, en ce qui concerne le nombre et l'ordre des articles [5], mais ces différences sont insignifiantes, eu égard à la grande divergence qui existe d'ordinaire entre les textes canoniques du Nord et ceux du Midi. * On peut considérer comme à peu près certain que la rédaction en pâli est la plus ancienne, ne fut-ce que pour cette raison qu'elle est la plus courte ; la rédaction chinoise vient après et par la concision et par l'ordre des articles ; les deux autres rédactions appartiennent à des types plus divergents. Dans un chapitre ultérieur nous donnerons le contenu entier du Prâtimoksha ; nous aurons alors l'occasion de mentionner les principales divergences dans les rédactions : nous n'avons donc pas besoin de donner ici d'autres détails.

3. Voir cet ouvrage, 2, 3, 4. *Mokkha* y est expliqué comme « principal », ce qui montre qu'on confondait le mot avec le scr. *mukhya* (*maukhya*). Tous les savants sont d'accord que cette explication ne vaut rien. Buddhagosha embrouille toutes sortes d'étymologies ; cependant il semble avoir appris quelque part que le mot veut dire quelque chose comme « protéger » (*pâti*), mais il confond ce *pâti* avec la particule *pâti* de *pâtimokkha*, cf. Minayef, *Prâtimoksha-Sûtra*, p. I, note.

4. Ceci ne nous donne cependant pas une date fixe : voir l'opinion du prof. Oldenberg sur ce point, dans son édition du *Maha-V.*, p. XXXVII.

5. Le Prât. des moines compte, dans la rédaction pâlie, 227 articles, dans la rédact. chinoise, 250, dans la tibétaine 253 ; celle qui a été suivie dans la *Mahâvyutpatti*, 259. Le texte chinois a été traduit par le Rév. S. Beal, dans sa *Catena of Buddhist Scriptures*, p. 204 ; une analyse du texte tibétain a été donnée par Csoma Körösi dans les *Asiat. Researches*, vol. XX ; les données empruntées à la *Mahâvyutpatti* se trouvent chez Minayef.

Le Seigneur a ordonné, lisons-nous[1], que le règlement devra être lu (ou plutôt récité) dans une réunion du chapitre comptant au moins quatre personnes, deux fois par mois, l'Uposatha du 15e (ou 14e) de chaque moitié de mois. A la fin de chaque division ou titre, le moine qui récite la formule demande si l'un des vénérables frères réunis a transgressé un des articles : si oui, le péché devra être confessé publiquement dans le chapitre ; si non, on continue la lecture des articles. Le règlement est donc en même temps un formulaire pour la confession publique. Cependant, comme il est prescrit que chaque péché doit être confessé aussitôt qu'il est commis, et que le formulaire n'est lu que deux fois par mois, il est clair que la question incessamment répétée, si l'une des personnes présentes se sent coupable, est plutôt un rappel solennel qu'une exhortation à l'examen de conscience[2]. En somme, le Prâtimoksha, pour le fond et pour la forme, est un règlement de discipline, une véritable ordonnance de police, contenant une énumération de plusieurs délits et transgressions, rangés par rubriques, avec indication de la pénalité ou de la pénitence qu'entraîne chaque faute.

Il importe de ne pas perdre de vue le véritable caractère du règlement, car autrement on ne pourra jamais découvrir le véritable sens du titre. Sur ce point, les savants ne sont pas encore d'accord. Une chose est certaine, c'est que les auteurs 12 du Mahâ-Vagga n'en avaient plus la moindre notion.* L'auteur d'un livre célèbre[1] des Bouddhistes septentrionaux arrive à la

1. *Mahâ-V.* 2, 4, 2.

2. Ainsi s'explique le fait que les moines se confessent mutuellement *avant* la lecture du règlement.

1. *Abhidharmakoçavyâkhyâ* de Yaçomitra, cité par Minayef, *Prât. S.* p. 121. Cet auteur, lui aussi, mêle toutes sortes d'explications : une purement artificielle, d'après laquelle *prâti* se partage en *pra*, en avant, avant, et *ati*, plus loin ; et une autre, nullement impossible en elle-même, selon laquelle *prâti* équivaut à *prati ;* un *â* long de cette sorte est propre au prâkrit ; et comme les termes sanscrits des Bouddhistes septentrionaux sont traduits d'un prākrit (le plus souvent de la façon la plus ignorante), une pareille monstruosité

conclusion qu'il faut dériver le mot de *pratimuc*, « abandonner », et que le règlement est ainsi appelé parce que celui qui le pratique abandonne le péché. Mais, dans la langue des anciens écrits bouddhiques, on emploie en ce sens exclusivement *pramuc*, non *pratimuc*. Et la signification donnée ne s'accorde nullement avec le composé *prâtimoksha-saṁvara-saṁvṛta*, car *saṁvara* signifie garde, protection, précaution, « et *saṁvṛta*, couvert, défendu, protégé. » On trouve donc dans *prâtimoksha* l'idée d'une chose qui peut couvrir, ou protéger. Comme le mot, d'après l'étymologie, peut signifier « une chose qu'on met, qu'on porte sur soi, équipement » que ce soit un vêtement, ou une cuirasse, une armure, et comme les termes synonymes, tels que *kavaca* et *kañcuka*, jaquette, cotte d'armes, cuirasse, peuvent aussi s'employer au figuré [2], il est permis d'en conclure qu'il en est de même de *prâtimoksha* ou *pratimoksha*. On peut citer à l'appui de cette explication le fait que le Bodhisatva est qualifié [3], de *sannâhasusannaddhavarmitakavacita,* c'est-à-dire « bien équipé d'une armure, cuirassé, bardé. » Comme, en outre, un des termes les plus habituels pour exprimer « protection, défense », c'est-à-dire *rakshâ*, a le sens plus restreint de « talisman, formule magique », en même temps que celui de « police, soin de la sûreté publique », il ne serait pas impossible que Prâtimoksha-Sûtra fût une modification ingénieuse de *rakshâ-sûtra*, règlement de police [1], * ce qui n'empêche pas 13

n'aurait rien d'extraordinaire dans le pseudo-sanscrit du canon septentrional. On trouve d'ailleurs aussi l'orthographe avec *a* bref. Si l'on admet *â*, *prâtimoksha* est un adjectif qui signifie « appartenant au *pratimoksha*, du *pratimoksha*. »

2. *Kavaca*, signifie particulièrement « formule magique protectrice ; » *kañcuka* dans le composé *dharma-kañcuka* « la cuirasse de la vertu. »

3. *Lalita-Vistara*, 217.

1. Les notices confuses de Buddhaghosha aussi bien que de Yacomitra indiquent un vague souvenir d'anciennes explications qui donnaient à *prâtimoksha* le sens de *rakshâ*, quoique le premier ne semble pas avoir compris que sa source voulait indiquer *pâti* = *rakkhati*, et non un composé *pâtirakkhati*. Le dernier a quelque idée que *prâtimoksha* sert à protéger « le corps et les paroles ». Remarquons en passant qu'on ne peut rien conclure du *Dhammapada*, str.

qu'on ait pu considérer en même temps le Prâtimoksha comme une cuirasse destinée à protéger le religieux contre les tentations du péché, comme une armure impénétrable lors des soudaines attaques de Mâra.

2. — Ermites. — Règles de la vie ascétique.

On ne doit pas confondre avec les moines mendiants proprement dits, Bhikshus, des codes indiens, les ermites qui mènent une vie de mortification dans la solitude, afin de s'habituer au renoncement au monde et de se préparer au Ciel [2]. Quoiqu'il leur soit permis de mendier leur nourriture [3], ils ne le font que par exception. Les règles auxquelles ils doivent se conformer sont ainsi résumées dans le code de Gautama [4] :

L'ermite vit dans la forêt, se nourrissant de racines et de fruits, et pratiquant l'ascétisme. Il doit allumer un feu d'après la règle des Çramaṇas (pour y préparer l'offrande du matin et celle du soir). Il mange des légumes sauvages; il est obligé d'honorer régulièrement les dieux, les esprits des ancêtres, les hommes, les Bhûtas [5] et les Voyants (qui ont révélé le 14 Veda) [6]. * Il doit accueillir hospitalièrement tous les hommes

375, où le mot se trouve : il peut être dans ce passage un adjectif employé substantivement, et indiquer très bien le règlement ainsi intitulé. En outre, le passage est une interpolation : dans la strophe précédente il est dit qu'il y a *une* chose nécessaire, tandis que la strophe superflue en énumère quatre (la seule chose nécessaire est de se choisir des amis vertueux).

2. On les appelle d'ordinaire Vaikhânasa ou Vânaprastha.

3. Manu, 6, 27.

4. Gautama, 3, 21—35; comp. Âpastamba, II, 9, 21, 18 et ss. et Manu, 6, 1—29.

5. C'est-à-dire « êtres, créatures »; le terme comprend les esprits terrestres et célestes, et les animaux.

6. Âpastamba, II, 9, 24, 13 ss. il est dit que les Ṛshis ont créé le monde avec Brahma et que leurs corps brillent au ciel sous forme d'étoiles éclatantes. On voit que le *veda* comprend tout ce qui est visible et connaissable,

(sauf ceux avec lesquels il est défendu d'avoir contact). Au besoin il peut manger la chair d'animaux tués par des bêtes féroces. Il ne peut ni entrer dans un village, ni marcher sur un champ ensemencé. Il porte sa chevelure en tresses, et est vêtu d'écorce d'arbre et de peaux de bêtes.

Quoique les ermites soient comptés parmi les Çramaṇas à cause de leur manière de vivre, ils ressemblent moins que les Sannyâsins aux moines bouddhiques. On pourrait plutôt les considérer comme répondant aux Agnikas ou Jaṭilas aux cheveux tressés, auxquels appartiennent les trois Kâçyapas de Gayâ, Nadî et Uruvilvâ [1]. Comme les Agnikas, ainsi que nous le verrons plus tard, sont admis, sans temps d'épreuve préalable, dans la congrégation des fils de Çâkya, on peut risquer la conclusion que, dans la Congrégation, l'ermite était hautement estimé et était mis à peu près sur le même rang que le moine. Tous les deux, l'ermite et le moine, ont ceci en commun, qu'ils croient avoir trouvé dans un ascétisme systématique, poussé plus ou moins loin, le moyen d'atteindre le but qu'ils se proposent.

Les Bouddhistes possèdent un ensemble complet de règles de la vie ascétique dans les Dhutâṅgas [2], au nombre de treize chez les Bouddhistes du Sud, de douze chez ceux du Nord.

tous les phénomènes matériels et spirituels. Le *dharma* des Bouddhistes est exactement la même chose que le *veda :* le mot seul diffère.

1. Les Kâçyapas ou Kaçyapas *doivent* être, d'après les règles de la mythologie, des ermites, car Kaçyapa est le Prajâpati, le Patriarche ou Créateur, et est par conséquent identique à Brahma. Or Brahma est un ermite à longue barbe, selon l'usage. Le moine, Sannyâsin, qui doit être rasé, est, selon l'opinion commune, supérieur à l'ermite ; par une conséquence naturelle le Buddha est supérieur à Brahma ; en d'autres termes, tous les deux sont le même être physique ou métaphysique, conçu dans des états divers.

2. Ou *Dhûtâṅgas. Dhuta*, *dhûta* signifie « rejeté en secouant » ; de là *dhûtapâpa*, « quelqu'un qui a rejeté les péchés, ou le Péché ; » le neutre *dhutam*, *dhûtam*, signifie « l'état dans lequel on se trouve après avoir rejeté » (c'est-à-dire le Péché, le monde). On peut donc rendre les Dhûtâṅgas par « les subdivisions du renoncement au monde ». Dans les écrits brahmaniques *avadhûta* signifie de même « une personne qui a renoncé à tout ».

Nous les passerons successivement en revue, en suivant l'ordre habituel des textes pâlis [3].

I. Porter un habit composé de haillons ramassés sur un fumier ou un tas de sable *(pâmsukûlika)*. Les moines, en
15 général, * ne suivaient nullement cette règle ; et il n'est pas non plus permis de croire que l'usage fût général à une époque ancienne. Il est probable que ceux-là seuls qui se vouaient à un ascétisme plus rigoureux avaient l'habitude de se vêtir d'une façon aussi misérable, et que l'Église, pour les contenter, admit cet usage, et le reconnut même comme particulièrement méritoire, quoique strictement non nécessaire. La tradition dit qu'il y a une école, celle des Kâçyapîyas, qui observe les Dhutâṅgas plus que les autres [1]. Ceci est probablement exact, en tant que mythe : tous les Kaçyapas sont ermites, en leur qualité de patriarches ou de créateurs du monde.

II. La possession de trois vêtements *(traicîvarika*, pâli *tecîvarika)*. La règle qui défend de posséder plus de trois vêtements [2], conformes à un modèle donné, est obligatoire pour tous les membres du Saṅgha, et chaque candidat à l'ordination doit en être fourni. On peut se demander si le véritable sens de cet Aṅga ne reviendrait pas à ceci : qu'il faut se contenter de trois vêtements : ainsi compris, le précepte est dirigé contre le luxe dans l'habillement. La nudité complète est dénoncée comme indécente et n'est pas permise.

III. Ne prendre d'autre nourriture que celle qu'on a reçue comme aumône *(paiṇḍapâtika)*. Celui qui pratique strictement ce précepte n'accepte pas d'invitation à dîner, ne prend pas sa part des mets dont les fidèles ont fait don à la Con-

3. Hardy, *E. M.* 9; 73; 97; Burnouf, *Introd.* 304; Vassilief, *B.* 172; Beal, *Catena*, 256.

1. Beal, o. c. De même dans ce qu'on appelle la « tradition » méridionale, Kâçyapa, ou Kaçyapa (Kassapa) est le principal représentant de la théorie des Dhutâṅgas : *Dîpavaṁsa*, 4, 3.

2. Sauf exception.

grégation, s'abstient en un mot de tout luxe en fait de nourriture.

IV. En mendiant sa nourriture, aller régulièrement de maison en maison, chez les pauvres aussi bien que chez les riches, sans négliger personne. C'est la signification que les Singhalais donnent au terme *sapadâna-cârika* (les Bouddhistes du Nord disent *sâvadânaṁ-carati* [3]). Ce précepte ne diffère pas, au fond, de la règle précédente; il est donc très naturel que cet article manque dans la liste septentrionale. * 16

V. Rester assis, pendant le repas, à la même place (pâli *ekâsanika*). C'est l'explication que les docteurs de l'Église donnent du mot, *eka* signifiant « un », et *âsana* « siège ». Leur explication repose sur une confusion de deux mots, qui ont en pali le même son, *âsana;* la forme sanscrite serait *aikâçanika,* dérivé d'*ekâçana* « manger seul » : ceci est évidemment la signification vraie, l'ascète étant obligé de prendre son repas dans l'isolement [1]. Peut-être a-t-on donné au précepte, de propos délibéré, un sens nouveau.

VI. Ne manger que dans une seule écuelle ou pot à aumônes (pâli *pattapiṇḍika*). Cet article manque dans la liste septentrionale.

VII. Défense de prendre un second repas après celui de la matinée (*khalupaçcâdbhaktika*) [2]. La scolastique singhalaise a raffiné d'une façon caractéristique cette simple défense. Elle a cru y découvrir que le moine qui veut observer la règle dans le degré supérieur, ne peut manger que la première bouchée, et rien de plus, même si la première poignée de nourriture qu'il prend est impure ; le moine qui observe

3. *Mahâvastu* (éd. Senart) I, 301. Comp. *Mahâvyutpatti* (éd. Minayef) 263, 44 ; *Jât.* V, p. 358.

1. Déjà Burnouf, *Introd.* 307 a émis cette hypothèse; comp. Manu, 6, 59, où il est dit en termes non équivoques que le moine mangera isolément. On pourrait au besoin admettre *ekâsana*, toujours dans le sens de « s'asseoir seul ».

2. *Khalu* doit être compris ici comme un terme prohibitif, *nishedhe*, comme disent les savants indiens. *Paçcâdbhakta* peut signifier à volonté « repas postérieur » et « après le repas. »

la règle dans le degré moyen peut manger ce qui est impur, mais rien de plus ; celui qui observe la règle dans le degré inférieur peut continuer à manger tant qu'il reste assis à la même place [3]. Il importe de fixer l'attention sur de semblables théories de l'Église méridionale, qui représente, sans nul doute, très fidèlement l'ancien esprit bouddhique.

VIII. Vivre dans la solitude (*âraṇyaka*).

IX. Vivre au pied d'un arbre (*vṛkshamûlika*).

X. Coucher à la belle étoile (*âbhyavakâçika*).

17 XI. Vivre dans un cimetière (*çmâçânika;* pâli *sosânika.*) *

XII. Passer la nuit là où l'on a été conduit par le hasard (*yâthâsaṁstarika*, pâli *yathâsanthatika*).

XIII. Dormir assis (*naishadika* pâli *nesajjika*).

Dans la liste septentrionale, comme on le voit, on ne trouve pas les articles IV et VI ; par contre, elle a un autre article (*nâmatika-anga*), qui prescrit l'emploi du feutre (*namata*) [1].

D'après la théorie, toutes ces subdivisions de la règle ascétique *peuvent* être observées par les moines, douze par les novices-hommes, huit par les religieuses, sept par les novices femmes, et deux par les laïques ; ce qui, selon une manière de calculer habituelle aux Bouddhistes, donne en tout 42 articles [2]. Les articles 7-11 ne sont pas applicables aux religieuses ; la pratique des articles 11-13 leur est même expressément interdite, ce qui revient à dire qu'elles ne sont tenues qu'à observer les six premiers articles, et qu'en aucun cas elles ne peuvent vivre en ermites. Le novice peut observer

3. Ces absurdités scolastiques se trouvent chez Hardy *E. M.* 99.

1. Le mot *namataka* n'est pas inconnu aux Méridionaux : *Culla-Vagga* 10, 10 il est défendu aux religieuses de porter du *namataka ;* 5, 19, le Buddha en permet l'usage aux moines, quoique peut-être pas pour des vêtements ; Buddhagosha l'explique par « étoffe de poil de chèvre ». On le mentionne encore 5, 11.

2. Les Singhalais surtout s'entendent, en matières chronologiques, à multiplier les nombres d'années ; par exemple ils laissent les 9 Nandas régner ensemble pendant une période de 22 ans, et les mêmes, chacun à part, pendant une période d'égale longueur : ce qui donne pour le règne des Nandas, 44 ans. Nous reviendrons sur ce point.

tous les préceptes, sauf le second ; évidemment parce qu'il n'a pas encore fait de vœux solennels, et n'appartient pas encore, strictement parler, au Saṅgha. Les laïques peuvent suivre les préceptes 5 et 6, mais aucun autre.

Il ne semble pas difficile de reconnaître le principe fondamental des Dhutâṅgas : ils forment une *somme* de règles ascétiques, à l'usage de moines et d'ermites. Des douze articles de la liste septentrionale, les six derniers sont rédigés exclusivement en vue de ceux que leur caractère poussait à une vie d'ascétisme outré dans la solitude ou dans des lieux sauvages. Le fait que de tels ermites pouvaient faire partie de la Congrégation est prouvé par les règles spéciales que le Buddha établit* en leur faveur[1] ; on les appelle « moines vivant dans (18) la solitude » (*âraṇyakabhikshu*) et ils peuvent être rapprochés des Vaikhânasas ou des Vânaprasthas. Ils doivent se munir d'une provision d'eau et de vivres, ou du moins s'arranger pour qu'ils puissent les fournir au besoin ; ils doivent savoir allumer le feu et connaître les constellations, afin de pouvoir déterminer le jour du mois — toutes choses utiles au Vânaprastha, qui doit faire des sacrifices journaliers et recevoir des hôtes, mais parfaitement superflues pour le membre d'un couvent. On raconte l'occasion qui donna lieu à la promulgation de règles particulières à ces sortes d'ascètes ; il arriva un jour, dit-on, qu'un grand nombre d'ascètes se trouvaient dans la solitude, sans posséder des provisions et sans avoir les connaissances énumérées plus haut. Vinrent des brigands, qui demandèrent à ces vénérables personnages : « Avez-vous de l'eau ? » Réponse : « Non ». — « Avez-vous du feu ? » Réponse : « Non. » — « Dans quelle constellation se trouve la lune ? » — « Nous ne le savons pas » etc. Les brigands se fâchèrent et rossèrent les ascètes d'importance. Ceux-ci racontent l'histoire aux autres moines, qui la transmettent au Maître : celui-ci promulgue les préceptes

1. *Culla-Vagga*, 8, 6.

énumérés plus haut. L'absurdité de cette historiette est trop évidente pour qu'on ait besoin d'y insister. La vraie raison qui conduisit à l'admission des règles plus strictes d'ascétisme, semble bien avoir été le désir de rendre facile aux ermites l'entrée dans la doctrine du salut.

La vie au pied d'un arbre [2], est mentionné, dans la formule de l'ordination, comme une des quatre mortifications indispensables au moine ; mais comme le Buddha des livres canoniques enlève d'une main ce qu'il donne de l'autre, il est permis au fils de Çâkya d'adopter un genre de vie moins dur. Un exemple plus saillant encore de cette casuistique accommodante se rencontre à propos de l'article Ier qui recommande de porter des vêtements composés de haillons ramassés. Néanmoins, le Maître défend quelque part [3] expressément

19 de se vêtir *entièrement* de la sorte * — quel que soit le sens précis de l'expression — et cela à propos de l'événement que voici : Un jour, un moine se promenait, vêtu ainsi complètement de haillons, et portant une tête de mort comme pot à aumônes. Une femme fut tellement effrayée à ce spectacle, qu'elle poussa un cri, croyant qu'un diable lui était apparu. Les gens s'indignèrent, et dirent : « Comment est-il possible que des fils de Çâkya [1] portent une tête de mort en guise de pot à aumônes, comme s'ils étaient des diables ? » On apprit au Seigneur ce qui était arrivé, et il dit : « Moines il ne faut pas porter une tête de mort en guise de pot à aumônes ; celui qui le fait, commet une faute. Il n'est pas non plus permis de se vêtir entièrement de haillons ramassés sur un tas d'ordures ; celui qui le fait, commet une faute. »

Ce qui fait l'intérêt de ce récit, c'est qu'il semble contenir une allusion à certains ascètes porteurs de crânes, les Kâpâlikas ou Kapâladhârins ; d'où l'on peut conclure que ces

2. La même façon de vivre est mentionnée Manu, 6, 26, à l'endroit où il est question des différentes sortes de demeure du Vaikhânasa.

3. *Culla-Vagga*, 5, 10.

1. Ce pluriel paraît bizarre.

sortes de saints terrestres et d'adorateurs de Çiva existaient déjà du temps de la rédaction du Culla-Vagga.

Quoique tous les Dhutâṅgas ne soient pas également obligatoires, la pratique n'en est pas moins méritoire. Tous les Buddhas antérieurs les appréciaient hautement et y attachaient une grande valeur [1]. L'exercice en est accompagné de vingt-huit vertus, et tout homme qui les observe complètement peut être sûr qu'il possédere dix-huit bonnes qualités. C'est ce qu'enseigna le vénérable Nâgasena au Roi Milinda, dans une des conversations qu'ils eurent ensemble [2]. Le Père de l'Église avait prouvé par des faits que des laïques, eux aussi, avaient plusieurs fois réussi à atteindre le Nirvâṇa définitif : des millions et des millions d'hommes et de dieux avaient réussi, après avoir goûté les joies de la vie séculière et sans avoir jamais embrassé l'état monastique, à parvenir au véritable Nirvâṇa. Le Roi demande alors à quoi sert tout cet ascétisme, et Nâgasena répond, non pas directement,* 20 cela serait contraire à ses habitudes, mais d'une façon évasive, que les règles monastiques sont accompagnées de vingt-huit faveurs. Il les énumère, mais nous n'avons pas besoin de répéter ici cette énumération.

Dès l'origine, comme nous pouvons l'inférer des plus anciens documents, le Saṅgha a été une fusion ou une réunion de trois classes d'ascètes ou de Çramaṇas, qui correspondent aux Parivrâjakas, aux Vaikhânasas et aux Brahmacârins à perpétuité. Dans le système plus développé du Mahâyâna, on les retrouve encore sous les noms pompeux de Bodhisatvas, de Pratyekabuddhas et de Disciples [1]. Tous désirent atteindre le même but, quoique d'une façon différente.

1. Dans le passage du *Mahâvastu* cité plus haut (p. 15, note 3) un Pratyekabuddha mène la vie d'un ermite solitaire qui *sāvadānaṁ piṇḍāya carati*.

2. *Mil. P.* 351.

1. Comp. la note 2 de la p. précédente et t. I, p. 390.

CHAPITRE II

ADMISSION DANS L'ORDRE. — NOVICIAT. — ORDINATION.

L'entrée de la Congrégation est permise à toute personne, quel que soit son rang ou sa position sociale, sauf plusieurs exceptions. Sont exclus : les soldats, les brigands, les bandits échappés de prison, les voleurs qui ont été mis au pilori, ou qui ont été fustigés ou marqués, les personnes atteintes de la lèpre, grave ou légère, de crétinisme, de phtisie, ou d'épilepsie; les débiteurs en fuite et les esclaves. Il est expressément défendu, en outre, d'admettre à l'ordination proprement dite *(upasampadâ)* les individus qui ont tué leur père ou leur mère, ceux qui ont tué un Arhat [1], ceux qui ont violé une religieuse, ceux qui ont causé un schisme dans la communauté, ceux qui ont versé le sang, les hermaphrodites, les boiteux, les paralytiques, les mutilés, les aveugles, les muets, les sourds, les bossus, ceux qui sont atteints de maladies graves, les apostats qui ont passé à une 21 autre secte, * les personnes qui se sont introduites dans la communauté d'une façon détournée, les animaux [1]. Si de tels individus ont reçu l'ordination, ils doivent être exclus de la communauté après coup. En ce qui concerne les femmes qui se présentent à l'Upasampadâ, elles doivent être saines, non mutilées, ne pas être issues de la caste des soldats,

1. Arhat a évidemment ici l'ancien sens de « maître », Guru.
1. *Mahâ-V.* 1, 39 et ss.; Hardy *E. M.* 17.

n'être ni esclaves, ni débitrices en fuite [2]. Nul ne peut être reçu comme Çrâmaṇera ou novice, à moins d'avoir obtenu la permission de ses parents et d'être âgé de sept ans au moins.

La plupart des exceptions à la règle de l'admission générale, que nous venons d'énumérer, sont faciles à expliquer. Cependant les rédacteurs du Vinaya-Piṭaka se sont empressés de justifier les exceptions par des historiettes inventées après coup. D'après eux, au début, on avait admis toutes les catégories énumérées; ce n'est que graduellement, lorsque des conséquences malheureuses se firent sentir, qu'on proclama les prohibitions. Nous avons vu, dans la légende du Buddha, comment celui-ci fit admettre son propre fils Râhula en qualité de Çrâmaṇera, et comment lui-même fixa plus tard, après avoir entendu les réclamations de Çuddhodana à ce propos, la règle qu'aucun mineur ne pourrait être admis, qu'avec permission des parents. Non moins remarquables sont les autres historiettes, qui doivent servir à expliquer l'origine de telle ou telle exception. C'est ainsi que le récit suivant [3] est destiné à apprendre à la postérité, comment il s'est fait que des personnes atteintes de certaines maladies ne sont pas admises dans la Congrégation.

Une fois il y avait dans le pays de Magadha cinq maladies répandues : lèpre, crétinisme, lèpre légère, phtisie et épilepsie. Les patients vinrent chercher du soulagement chez Jîvaka, mais celui-ci les renvoya, ayant trop à faire comme médecin ordinaire du roi Bimbisâra, du harem de celui-ci et de la Congrégation dont le Buddha était le chef [4]. Les gens comprirent que, dans ces circonstances, * il était dans leur 22 propre intérêt de se faire admettre parmi les fils de Çâkya, car, une fois devenus moines, ils avaient le droit d'être

2. Les vingt-quatre empêchements (*antarâyika dhamma*) à l'ordination d'une novice-femme sont énumérés *Culla-V.* 10, 17.

3. *Mahâ-V.* 1, 39.

4. Le narrateur sous-entend que, dans ce temps-là, Jîvaka était le seul et unique médecin connu.

traités par le célèbre médecin. Ils devinrent donc membres de la communauté et furent soignés par le médecin particulier du roi et du clergé. Il arriva justement que beaucoup de moines tombèrent malades, de sorte que Jîvaka accablé d'ouvrage, ne fut plus en état de soigner convenablement le roi. Un individu atteint des cinq maladies [1] énumérées, alla voir Jîvaka, pour implorer son secours médical : celui-ci avait à ce moment-là trop à faire pour soigner le malade. L'homme devint moine, et fut vite guéri, grâce aux soins de ses frères et à l'art du médecin. A peine fut-il guéri, qu'il quitta l'ordre et se mit à se promener sur le grand chemin. Jîvaka, rencontrant l'homme, ne fut pas peu étonné, et lui demanda : « Me trompé-je? Ne vous êtes-vous pas fait recevoir moine ? » La réponse fut affirmative. « Et pourquoi l'avez-vous fait? » demanda le médecin. L'homme aux cinq maladies lui expliqua ses raisons. Jîvaka se fâcha, et se plaignit au Buddha, de ce qu'on eût admis dans l'ordre un homme atteint de cinq maladies ; il pria qu'on prît des mesures pour que pareil fait ne pût se renouveler. Il s'éloigna, après que le Maître l'eût fortifié et réconforté d'un discours édifiant. Ceci fut cause que le Seigneur s'adressa aux moines réunis, disant : « Un homme atteint des cinq maladies ne peut être reçu moine; celui qui l'admet aux vœux monastiques commet une faute. »

Un autre récit, destiné à justifier historiquement l'exclusion des soldats [2], revient, en résumé, à ceci :

Il arriva une fois que le roi Bimbisâra envoya des troupes, pour réprimer des troubles dans un pays près de la frontière. *Les plus intelligents parmi les soldats comprirent que c'était un péché de faire la guerre et résolurent d'embrasser

23

1. Il semble que ce soit pour abréger le récit, sans se soucier de la vraisemblance, que le narrateur a représenté son personnage comme infecté des *cinq* maladies à la fois. Cette complication de maladies n'empêche d'ailleurs pas le patient d'aller et de venir.

2. *Mahâ-V.* 1, 40.

l'état monastique. Ils demandèrent à être admis dans la congrégation des fils de Çâkya, ce qu'on leur permit. Lorsque les commandants de l'armée apprirent que plusieurs soldats avaient déserté, et quelle en était la cause, ils en furent étonnés, et communiquèrent le fait au roi Bimbisâra, qui, à son tour, mit au courant les fonctionnaires chargés de rendre la justice. Ceux-ci jugèrent que les moines devaient être sévèrement punis, mais Bimbisâra se contenta de se plaindre au Buddha, et donna à entendre que, pour l'avenir, les Vénérables devaient s'abstenir d'admettre des soldats dans l'Ordre. Lorsque le Roi, après avoir écouté le sermon obligatoire, fut parti, le Seigneur parla aux moines et dit : « Aucun soldat, moines, ne peut embrasser l'état monastique. »

Plus singulier encore est le fait historique que voici, qui amena l'exclusion des animaux [1].

Certain Nâga [2] se dégoûta de son état de Nâga et voulut devenir homme. Pour en venir à ses fins, il se fit admettre parmi les fils de Çâkya, l'état monastique étant un moyen convenable pour se délivrer de la nature de Nâga et s'humaniser complètement. Un jour, il arriva que le frère dont il partageait la cellule, se leva, et sortit. Le Nâga, se voyant seul, s'endormit tranquillement. C'est une particularité des Nâgas qu'ils possèdent le pouvoir de prendre une forme humaine, sauf en deux cas : pendant le sommeil * et pendant la copulation ; alors leur véritable nature se manifeste. Dès que le Nâga se fut endormi, tout le couvent fut rempli du corps du serpent, tellement, que les replis sortaient des fenêtres. A cette vue, le moine revenu de sa promenade, fut épouvanté. Il donna l'alarme, et les autres

1. *Mahâ-V*, 1, 63.

2. Les Nâgas sont des êtres à forme de serpent, qui, dans certaines circonstances, peuvent prendre une forme humaine ; ils vivent dans le monde souterrain et au fond des eaux et jouent, comme nous l'avons vu, un rôle assez important dans l'histoire du Buddha ; on les compte parmi ses admirateurs les plus ardents, quoique quelques-uns d'entre eux lui soient hostiles.

moines accoururent pour voir ce qui était arrivé. Le bruit éveilla le Nâga et celui-ci se leva. A la demande, qui il était, il répondit qu'il était un Nâga, et lorsqu'on lui demanda la raison de sa conduite, il ne refusa pas de donner les éclaircissements nécessaires. Les moines avertirent le Maître, qui convoqua immédiatement le chapitre. Adressant d'abord la parole au Nâga, il dit que les Nâgas ne sont pas aptes à suivre les règles de la discipline ascétique ; et il lui conseilla en même temps de venir, à l'avenir, assister quatre fois par mois aux réunions religieuses, afin d'être délivré de sa nature de Nâga et d'obtenir la qualité d'homme. Profondément affligé, les larmes aux yeux et se lamentant, le Nâga s'éloigna. Alors le Seigneur prit de nouveau la parole, renseigna les moines sur les particularités physiologiques des Nâgas, et finit par dire qu'aucun animal ne peut être admis à l'ordination, et que, si l'ordination avait eu lieu, l'animal devait être expulsé de la communauté.

L'entrée dans l'Ordre s'appelle d'ordinaire *pravrajyâ*, (pâli *pabbajjâ*) ; l'admission de nouveaux membres *pravrâjana* (pâli *pabbâjana*). On distingue de la Pravrajyâ l'ordination ou Upasampadâ [1].

Du temps de la fondation de l'Ordre, on ne faisait probablement d'autre différence entre Pravrajyâ et Upasampadâ que celle qui découle du sens primitif des mots eux-mêmes ; le premier signifie, en effet, l'acte de quitter sa demeure pour mener une vie errante ou ascétique ; le second équivaut simplement à « entrée ». D'après la légende, * le Seigneur, dès qu'il eut reçu la qualité de Buddha, convertit par l'exposé de sa doctrine, les Cinq, puis Yaças et les amis de celui-ci, de sorte qu'il se vit bientôt entouré de soixante disciples. Ces disciples parcourent en un laps de temps incroyablement court

1. Ce terme est plus rare chez les Bouddhistes septentrionaux ; on le trouve cependant parfois, par exemple *Kâraṇḍa-Vyûha* 96. Chez d'autres sectes, le terme le plus habituel pour « consécration du moine » est *dîkshâ*, le mot sanscrit habituel pour « admission ».

les quatre degrés de la sanctification [1], et demandent au Maître de leur accorder la Pravrajyâ et l'Upasampadâ en même temps, à quoi le Seigneur répond : « Viens, moine ! c'est une bonne doctrine que le Dharma ; mène une vie spirituelle [2], pour éviter la souffrance. » Après quelque temps, les moines qui ont été envoyés pour répandre la doctrine [3], reviennent, avec les personnes qui désirent recevoir la Pravrajyâ et l'Upasampadâ auprès du Buddha ; ce qu'ils désirent, c'est d'être reçus et ordonnés par le Buddha en personne. Le Maître a l'idée qu'il serait convenable de donner aux moines la permission d'accomplir la Pravrâjyâ et l'Upasampadâ dans les endroits et pays mêmes où ils répandent la doctrine.

Il communique le résultat de ses réflexions aux moines, et conclut : « Je vous permets, moines, d'accomplir l'admission et l'ordination dans les différents pays ou contrées. Ceci aura lieu ainsi : d'abord, vous devez faire raser au candidat la chevelure et la barbe ; vous lui ferez revêtir l'habit de moine ; il jettera le manteau sur une épaule, tombera aux pieds des moines, et, accroupi, tendant respectueusement en avant les mains jointes, il dira : « Je me réfugie près du Buddha ; je me réfugie près du Dharma ; je me réfugie près du Saṅgha », et ainsi jusqu'à trois fois. Il vous est permis de faire accomplir la Pravrajyâ et l'Upasampadâ conformément à cette formule. » — Plus tard, à ce qu'on dit, le Maître révoqua cet ordre, en tant qu'il décréta que l'Upasampadâ devait s'accomplir en plein chapitre, et sur une proposition formelle [4].

Même sous cette forme plus régulière, plus pompeuse, * 26 l'Upasampadâ n'est au fond que l'ordination solennelle qui accompagne la Pravrajyâ [1]. Supposons qu'une personne au-

1. *Jâtaka*, Introd. 82.
2. Ou : mène une vie de chasteté (*brahmacarya*).
3. *Mâha-V.* I, 12 ; comp. *Jâtaka*, passage cité.
4. *Mahâ-V.* I, 28.

1. C'est ainsi, par exemple, que le laïque Bhaṇḍuka recut à la fois la Prav-

dessous de vingt ans voulût renoncer au monde et fît connaître son désir de devenir religieux : dans ce cas, l'ordination ne pouvait avoir lieu, mais la Pravrajyâ n'en avait pas moins été accomplie. On comprend qu'il eût été impossible de refuser l'admission en de telles conditions, et qu'en même temps on ait donné à cette admission temporaire le nom de Pravrâjana. Cependant cette sorte d'admission, elle aussi, était liée à des conditions, sur lesquelles nous reviendrons.

Les néophytes qui avaient appartenu à une autre secte devaient se soumettre aux mêmes conditions que les néophytes ordinaires, mais devaient subir en outre un temps d'épreuve de quatre mois [2]. Dans une assemblée du chapitre, le candidat doit manifester son désir d'être admis, en accomplissant les formalités ordinaires et humiliantes; et demander jusqu'à trois fois qu'on lui accorde un temps d'épreuve de quatre mois. Un des moines, doué de l'éloquence nécessaire, appuie la requête, et propose d'accorder au candidat la faveur demandée. Si personne n'élève d'objection, on admet la requête. Naturellement, pendant le temps d'épreuve, le candidat doit faire preuve d'une bonne conduite et de convictions assurées. Deux sectes étaient exemptées du temps d'épreuve : les Agnikas ou adorateurs du feu, porteurs de tresses, et les membres de la famille des Çâkyas. Les Agnikas étaient exemptés comme partisans de la doctrine du salut par les œuvres, les Çâkyas parce que le Buddha avait voulu accorder un privilège spécial à ceux de sa race. On ne voit pas bien pourquoi les premiers étaient exemptés d'une épreuve préliminaire en entrant dans une secte qui soutenait justement le contraire de la doctrine du salut par les œuvres : probablement parce qu'on pouvait être assuré de la rigidité de leurs principes moraux.

rajyâ et l'Upasampadâ, et la dignité d'Arhat par dessus le marché. Ceci avait lieu du temps d'Açoka : *Dipavaṁsa,* 12, 62 et ss.

2. *Mahâ-V.* 1, 38. Le temps d'épreuve s'appelle *parivâsa,* terme qui signifie aussi isolément temporaire, infligé comme pénalité.

27 * Il ne faut pas confondre, comme on le fait souvent, avec les nouveaux convertis et les néophytes, les Çrâmaṇeras. Le Çrâmaṇera est un élève-prêtre, un novice, un séminariste, en un mot, le pendant du Brahmacârin des Âryas, mais, strictement parlant, il n'appartient pas encore à la Congrégation. On l'élève pour qu'il puisse devenir moine, mais il ne l'est pas encore; il ne peut assister à la lecture du Prâtimoksha [1], ni suivre le second article des Dhutâṅgas [2], ce qui prouve qu'il ne pouvait porter l'habit complet de l'ordre, quel que soit l'usage actuel.

Comme le Brahamacârin, le novice ne peut être reçu avant sa huitième année, et de même que le Brahmacârin doit s'être appliqué pendant douze années au moins à l'étude, avant d'être admis, par le baptême, comme membre de la société, le novice ne peut être ordonné avant sa vingtième année, comme membre de la Congrégation.

Pas n'est besoin de beaucoup de formalités pour être admis comme Çrâmaṇera. D'après la règle actuellement observée à Ceylan, le jeune garçon fait connaître son projet d'embrasser la vie religieuse à l'un des moines plus âgés. Il vient chez celui-ci, après s'être baigné, la tête rasée, et lui adresse la demande d'être revêtu de l'habit jaune qu'il a lui-même apporté. Le prêtre le revêt de l'habit, et lui récite ou lui fait réciter le crédo des trois articles. Puis le novice doit réciter le Décalogue bien connu (Daçaçîla) et promettre de l'observer à l'avenir [3].

On ne dit pas si, par « vêtement jaune » il faut entendre l'habit tout entier composé de trois pièces, le véritable vêtement de l'ordre. S'il en est ainsi, l'usage est un abus d'une époque plus récente, car la règle citée du Dhutâṅga ne s'applique pas aux novices. On leur enseignait le décalogue [4],

1. *Mahâ-V*. 2, 36.
2. Voir plus haut.
3. Hardy, *E. M.* 23.
4. *Mahâ-V*, 1, 56.

mais ils n'avaient pas besoin de le réciter au moment de l'ordination.

28 * Pour ces raisons, on a à certains égards le droit de parler de la Pravrajyâ d'un novice [1], quoique la cérémonie de la barbe rasée ne puisse avoir lieu, naturellement, quand il s'agit de jeunes garçons de huit ans. Chez les Indiens païens, il est d'usage d'accomplir, dans la seizième ou dix-huitème année, la cérémonie du Godâna, c'est-à-dire de la barbe rasée [2]. C'est un fait remarquable, qu'à une certaine occasion, le Buddha prescrit [3] « qu'aucun garçon au-dessous de quinze ans accomplis ne peut être admis à la Pravrajyâ », ce qui fait penser involontairement à une tentative des Bouddhistes en vue de créer une prescription ressemblant à certains égards au Godâna. La différence entre l'admission d'un Çrâmaṇera et la Pravrajyâ d'un « garçon » de quinze ans n'est pas claire; mais en Chine existe l'usage de raser complètement, à l'âge de quinze ans, la tête du novice, qui acquiert ainsi les droits du moine [4]. Ce dernier détail est, ou bien mal exprimé, ou un abus postérieur.

Les obligations du novice sont identiques à celle du Brahmacârin : il doit vivre dans un état de continence et de chasteté absolues; il doit mendier sa substance journalière; il

1. Il est inexact de dire, comme le fait Childers, *Pali Dict.* 305, que le Çrâmaṇera est un membre du Saṅgha, et que le Çrâmaṇera serait un « doyen », le Thera « un prêtre ». Çrâmaṇera est régulièrement et continuellement opposé à Bhikshu; tandis que Thera est un ecclésiastique plus âgé, opposé à Anuthera et Nava.

2. Par exemple *Pâraçkara-Gṛhyasūtra*, 1, 2, 3; *Âçvalâyana-Gṛhyasūtra*, 1, 19. On peut se demander si le sens primitif n'a pas plutôt été une opération exécutée sur les cheveux pendant des deux côtés du visage; mais nous ne pouvons ici examiner cette question.

3. *Mahâ-V.* 1, 50; nous ne comprenons pas l'expression *kâke uṭṭepetum; kâka* rappelle *kâkapaksha*, mèche de cheveux sur la tempe d'un jeune garçon.

4. D'après Smith, *China*, cité par Hardy, *E. M.* 18. De même, dans le Tibet, le Çrâmaṇera peut recevoir dans sa seizième année ce qu'on appelle une seconde ordination : à partir de ce moment, il est obligé de suivre cent douze des deux cent cinquante-trois des articles du Prâtimoksha; Koeppen, *Rel. des B.* II, 265.

doit non seulement être un disciple zélé et régulier, mais encore un serviteur soumis de son maître. On comprend qu'il soit défendu à un moine d'avoir auprès de lui plus d'un Çrâmaṇera en qualité de serviteur et de pupille [5].

* L'ordination d'un moine a lieu dans une réunion du chapitre, en présence de dix membres au moins. Les formalités en usage sont décrites dans les saintes écritures [1], par conséquent anciennes. Avec quelques suppléments insignifiants on les trouve réunis dans un manuel du cérémonial, intitulé Kammavâcâ, dont le premier chapitre contient le formulaire de l'Upasampadâ [2]. A ce formulaire, nous empruntons la description qui suit. 29

Le candidat doit d'abord choisir son Upâdhyâya [3]. A Ceylan, cela se fait actuellement dans une réunion plénière du chapitre, mais le formulaire proprement dit ne décide rien à cet égard [4]. Après le choix de l'Upâdhyâya, on s'assure de ce que le candidat est déjà en possession du pot à aumônes et des vêtements nécessaires. Le moine qui prend la parole [5] de-

5. Voir *Mahâ-V.* 1, 52, où l'on indique comme cause de cette défense un cas d'immoralité qui se serait présenté. Pas n'est besoin de recourir à des anecdotes immorales et révoltantes, pour comprendre qu'il est peu compatible avec le genre de vie d'un Çramaṇa d'avoir plus d'un serviteur à la fois.

1. Surtout *Mahâ-V.* 1, 28, 30, 76, 77.

2. Ce chapitre a été publié par M. Dickson (texte et traduction anglaise), dans le *Journ. Roy. As. Soc.*, VII, 1-16 (New ser.); une édition antérieure, sous le titre *Kammavâkya,* avec traduction latine, a été publiée par le prof. F. Spiegel. Une description de la cérémonie se trouve aussi chez Bigandet, II, 272; Hardy, *E. M.* 44.

3. C'est-à-dire, maître, directeur, supérieur spirituel; c'est aussi le titre du chef ou de l'abbé d'un couvent, nommé actuellement à Ceylan Mahânâyaka. L'Upâdhyâya préside le chapitre.

4. Le passage donné par Dickson, p. 3 n'appartient pas au formulaire, qui ne commence, conformément à la règle, qu'à partir des mots : « Gloire à Buddha. » — Les Singhalais ne s'opposent pas à la présence, lors de la cérémonie, de Çrâmaṇeras et de laïques; ce qui prouve qu'ils n'observent plus les anciennes prescriptions.

5. Le moine qui prend la parole doit être capable de bien s'exprimer. Selon l'usage, ce moine est l'Âcârya, le précepteur du candidat; *âcârya* est aussi le titre du prieur d'un couvent; mais au fond, celui qui prend la parole n'est

mande : « Est-ce là votre pot à aumônes? » — « Oui, seigneur. » — « Est-ce là votre manteau? » — « Oui, seigneur. » — « Est-ce là votre vêtement de dessus? » — « Oui, seigneur. » — « Est-ce là votre vêtement de dessous? » — Oui, seigneur ». Puis, le moine prie le candidat de s'éloigner et de 30 se tenir debout à une certaine distance, * et dès que le candidat s'est conformé à cette demande, le moine communique au chapitre que le candidat désire être ordonné sous le vénérable N. N. Puis il déclare qu'il va instruire le candidat, si l'assemblée le permet : il se retourne vers le candidat et l'exhorte à donner une réponse véridique aux questions suivantes : « Êtes-vous affligé d'une des affections que voici : lèpre, goître, lèpre légère, phtisie, épilepsie? » — Après une réponse négative, il continue : « Êtes-vous un être humain? du sexe mâle? votre propre maître? vous n'avez pas de dettes? vous n'êtes pas soldat du Roi? vous avez l'autorisation de vos parents? vous êtes âgé de vingt ans accomplis? il ne manque rien à votre équipement (c'est-à-dire pot à aumônes et costume)? » Quand le candidat a donné une réponse satisfaisante à toutes ces questions, il doit donner son propre nom et celui de son Upâdhyâya; après quoi le moine qui prend la parole se tourne vers l'assemblée et déclare qu'il a instruit le candidat, et qu'il propose, si le chapitre approuve, de procéder à un examen ultérieur. C'est ce qui se fait. Le candidat, s'étant approché, adresse au chapitre, jusqu'à trois fois, l'humble prière de vouloir bien lui conférer l'ordination désirée. Le moine qui a la parole répète la demande, ainsi que les questions déjà faites, mais cette fois *au milieu* des moines réunis. Puis il déclare que le candidat possède toutes les qualités désirées, et propose de laisser se faire l'ordination, le vénérable N. N. étant supérieur. « Que celui qui est

qu'un *karmâcârya*, maître des cérémonies. A Ceylan, lors de l'ordination, il y a deux « tutors », comme M. Dickson les appelle; en Birmanie, où l'on est mieux au courant et où l'on se conforme davantage aux vieux usages, il n'est question que d'un moine qui prend la parole, le *karmâcârya :* Bigandet, l. c.

pour, se taise, que celui qui est contre, parle. » Si la formule qui propose l'admission a été répétée trois fois sans que personne prenne la parole, celui qui a la parole conclut : « Comme l'assemblée garde le silence, je dois admettre que la demande du candidat a été accordée. »

Une fois ces formules prononcées, on mesure la longueur de l'ombre, on proclame la saison, l'heure du jour et le numéro d'ordre de l'assemblée [1].* Suit un discours, adressé au candidat nouvellement admis, où on l'exhorte à se contenter des quatre choses nécessaires, et à s'abstenir des quatre péchés capitaux. 31

La première chose nécessaire, quand on renonce au monde est : de vivre des restes d'aliments qu'on a reçus en aumône. « Pendant toute votre vie [1], ce doit être votre préoccupation ; vous devez considérer comme un luxe [2], un repas offert à la Congrégation, un repas offert pour une raison spéciale, une invitation à dîner, une distribution de vivres par voie de tirage au sort [3], des repas donnés une fois tous les quinze jours, les jours de sabbat et le premier du mois. »

La seconde chose nécessaire, quand on renonce au monde est : de porter des vêtements composés de haillons ramassés dans la rue (ou sur un tas d'ordures). « Pendant toute votre vie, ce doit être votre préoccupation ; vous devez considérer

1. Il n'est pas question d'un calcul de l'année. M. Dickson remarque : « The hour, day and month are carefully recorded, in order to settle the order of seniority among the newly ordained priests. » Mais, pour constater l'ancienneté, on n'avait pas besoin de toutes ces complications, on n'avait qu'à faire suivre les noms de numéros d'ordre, 1, 2, 3, etc.

1. Cette formule est en contradiction absolue, quant à la lettre et à l'esprit, avec la liberté qu'a le moine de renoncer à la vie religieuse.

2. *Atirekalâbha*, proprement gain superflu, ce qui est plus que le nécessaire.

3. Actuellement, à Ceylan, cela se fait ainsi : Quelques laïques qui désirent régaler les moines, écrivent chacun son nom sur une feuille qui sert de billet de loterie (*çalâkâ*) ; on met les billets dans un pot, et chaque religieux en retire une feuille ; puis chacun d'eux se rend à la maison de la personne dont il a tiré le nom, pour recevoir son repas.

comme un luxe : un habit de toile, de coton, de soie, de laine ou de quelque espèce de chanvre ».

La troisième chose absolument nécessaire est : d'habiter au pied d'un arbre. « Pendant toute votre vie, ce doit être votre préoccupation ; pour vous ce sera un luxe de demeurer dans un couvent, un sanctuaire [4], un temple (ou : palais, tour) une maison en pierre, une grotte. »

La quatrième chose nécessaire, est : de n'employer comme remède que de l'urine de vache. « Pendant toute votre vie, ce doit être votre préoccupation ; du luxe sont : le *ghee*, le beurre le miel ou le sucre [5]. »

A chacune de ces observations, le nouvel ordonné répond 32 qu'il s'y conformera ; * puis on lui inculque la nécessité de s'abstenir des quatre péchés capitaux, dans l'ordre suivant :

« Le moine ordonné ne doit pas avoir des rapports charnels avec un être du sexe féminin. Le moine qui commet ce péché n'est plus un ascète, un fils de Çâkya. De même qu'un individu qui à la tête séparée du tronc ne peut continuer à vivre, le moine qui a commis ce péché capital ne peut plus être un ascète, un fils de Câkya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant [1]. »

« Le moine ordonné ne doit s'approprier aucun objet, quel qu'il soit, même un brin d'herbe, qui ne lui a pas été donné. Le moine qui commet ce péché [2], n'est plus un ascète

4. *Addhayoya*, mot dont la vraie signification est inconnue ; on l'explique « bâtiment en forme de Garuḍa » ; et comme un pareil bâtiment est nommé nettement un Caitya, nous avons traduit « sanctuaire ». Nous rencontrerons le mot dans la suite.

5. Comme remèdes, bien entendu ; le moine bien portant ne doit absolument pas manger de ces substances.

1. Cette prescription est aussi claire que possible, contrairement à la phraséologie ordinaire des Bouddhistes, et contrairement aussi à la pratique, qui permet de renoncer au vœu religieux.

2. Le texte dit, d'une manière plus détaillée : le moine qui s'approprie comme un voleur un *quart* ou une chose qui a la valeur d'un *quart*, sans qu'elle lui a été donnée.. » M. Dickson remarque à ce propos que le *quart* est 1/4 de *pagode* (pièce d'or qui vaut environ dix francs.) Cette explication

un fils de Çâkya. De même qu'une feuille flétrie, arrachée de la tige, ne peut reverdir, le moine qui a commis ce péché capital ne peut rester un ascète, un fils de Çâkya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant. »

« Le moine ordonné ne doit pas ôter la vie sciemment à un être vivant, fut-ce une fourmi. Le moine qui détruit une vie humaine, ne fût-ce que par avortement, n'est plus un ascète, un fils de Câkya. De même qu'un rocher une fois fendu ne peut être rétabli dans son ancien état, le moine qui a commis ce péché capital ne peut rester un ascète, un fils de Çâkya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant. »

« Le moine ordonné ne doit pas se vanter de posséder un pouvoir surnaturel. Si, dans une mauvaise intention, contrairement à la vérité, il prétend posséder un tel pouvoir, il n'est plus un ascète, * un fils de Çâkya. De même qu'un palmier, dépouillé de sa couronne, ne peut plus repousser, de même un moine qui a commis ce péché capital, ne peut plus être un ascète, un fils de Çâkya. Vous devez éviter ce péché votre vie durant. » 33

A chacune de ces exhortations, le jeune moine répond par un solennel « Oui, Seigneur, ! » et la cérémonie est terminée.

L'ordination des religieuses se fait de la même manière, à peu près, que celle des moines. Au lieu d'Upâdhyâya, celle qui préside le chapitre s'appelle Pavattini, c'est-à-dire directrice [1]. Les questions auxquelles doit répondre la postulante sont plus nombreuses, car elle doit être libre des vingt-quatre empêchements [2]. Dès que la proposition d'ordonner la postulante a été faite et admise, la future religieuse doit se rendre au chapitre des moines, et, avec les marques habituelles de soumission servile, supplier qu'on lui accorde le rang de religieuse, conformément à la décision du chapitre des

semble arbitraire : le *quart* peut aussi bien être un *pâo* indien, c'est-à-dire environ la valeur de 5 centimes.

1. *Culla-V.* 10, 17.

2. Voir plus haut, p. 21.

nonnes. Suivent les mêmes formalités que lors de l'ordination d'un moine. Les vœux que doit faire la nouvelle ordonnée diffèrent quelque peu de ceux du moine : la seconde des quatre choses nécessaires ne lui est pas applicable ; en revanche, elle doit éviter huit péchés mortels ; les quatre mentionnés plus haut, et quatre autres, dont nous parlerons plus tard, à propos du Prâtimoksha.

Très différente de l'ancienne ordination, de nos jours encore en usage dans la fraction méridionale de l'Église, est celle qui était habituelle au Nepâl au moyen âge [3], et qu'on appelait Pravrajyâ. La cérémonie dure trois jours, et consiste en actes symboliques, et en témoignages de respect rendus à des choses et des personnes sacrées ; le décalogue bouddhique et quelques autres formules ne manquent pas, mais l'ensemble porte l'empreinte indéniable d'une doctrine fort différente, à tendances mystiques, et prouve que la simple vie monastique, telle qu'on l'avait pratiquée anciennement, avait perdu son attrait. * Comme cette tendance s'accorde, avec la direction générale qui prédomine dans l'histoire du Bouddhisme septentrional, la Pravrajyâ selon le rite du Nepâl méritait d'être mentionnée, au moins en passant.

34

Les vœux monastiques ne sont pas obligatoires pour toute la vie. Dès qu'un moine juge le joug de la discipline trop lourd à porter, il a la liberté de quitter l'ordre, après avoir fait connaître régulièrement son projet, et après avoir reçu permission du chapitre. S'il veut, plus tard, être réadmis dans l'ordre, il doit prononcer de nouveaux vœux. Dans l'Indo-Chine et à Ceylan, le nombre des personnes qui n'ont porté l'habit de l'ordre que pendant un temps, est fort considérable, comparé à celui des personnes qui restent dans le clergé pendant toute leur vie [1]. Dans le Nepâl, le candidat avait même la liberté de se retirer dès les premiers jours qui sui-

3. Décrite d'après le *Pûjâ-kaṇḍa* par Hodgson, *Essays,* p. 139.
1. Hardy, *E. M.* 46.

vaient son ordination.[2] Quand un homme, après avoir observé pendant au moins quatre jours, les règles de l'ordre, ne se sent pas de vocation véritable pour la vie religieuse, il doit se rendre près de son Guru [3] dans le Vihâra, et lui dire : « Maître, je ne me sens pas capable d'embrasser plus longtemps la vie monastique; reprenez mon vêtement de dessus, et les autres insignes de l'ordre; et apprenez moi les règles de conduite du Mahâyâna, après m'avoir délivré de la règle des Disciples [4]. » — Le Guru répond : « En effet, en ces temps dégénérés, il est difficile d'observer les vœux monastiques; suivez donc les règles de conduite du Mahâyâna. Mais, tout en abandonnant la Pravrajyâ, vous n'êtes pas affranchi de l'observation des commandements suivants : Ne pas tuer. Ne pas voler. Ne pas commettre d'adultère. Ne pas mentir. Ne pas boire des boissons enivrantes. Être bienveillant envers tous les êtres. L'observation de ces commandements équivaudra pour vous à une Pravrajyâ; et, si vous les suivez, vous obtiendrez la délivrance. »

* On peut dire que la facilité avec laquelle le moine quitte l'habit pour reprendre le costume laïque, prouve en faveur de la modération du Bouddhisme; mais il n'en est pas moins clair qu'un état intermittent de sainteté se concilie difficilement avec l'esprit des vœux que doit faire le religieux ou la religieuse. On peut même se demander si ces règles qui permettent de quitter l'ordre, existaient déjà à l'époque la plus ancienne. 35

2. Hodgson, *Ess.* 145.

3. Identique à l'Âcârya : le maître.

4. C'est-à-dire faites que je devienne un Bodhisatva terrestre, dont la tâche principale consiste à prêcher la vérité et à se préoccuper des besoins spirituels des fidèles. Les mots « règle des Disciples » désignent la vie monastique, appelée aussi Hînayâna.

CHAPITRE III

ÉQUIPEMENT, DEMEURES, NOURRITURE ET MÉDICAMENTS

1. — Habillement ; autres fournitures et objet de nécessité journalière.

Le costume officiel du moine (*cîvara*) consiste en trois morceaux (*tri-cîvara*) : un vêtement de dessous, un vêtement de dessus, et un froc ou capuchon. Le vêtement de dessous [1] doit être porté de façon à ne laisser voir aucune partie du corps, du nombril au genou : c'est une sorte de pagne. L'habit de dessus [2] doit couvrir le corps, des épaules au genou, mais de façon à laisser à découvert le haut du corps, du côté droit, et tout le bras droit. L'habit ou Saṅghâṭi va jusqu'au dessous

1. *Antaravâsaka*, dit aussi *nivâsana* ou *nivâsa*, au moins chez les écrivains septentrionaux. *Voy. des Pèl. B.* II, 69 ; Hodgson, *Ess.* 141 ; Comp. Hardy *E. M.* 115.

2. *Uttarâsaṅga*. Hiuen Thsang, *Voy. du Pèl. Bud.* II, 33 donne comme noms des trois vêtements Saṅghâṭi, Uttarâsaṅga et Saṅkakshikâ ; mais, II, 69, Saṅghâṭi, Saṅkakshikâ et Nivâsana ; il est permis de conclure que l'auteur se contredit, — à moins que la confusion ne soit imputable aux rédacteurs de ses écrits — mais non que Saṅkakshikâ désigne le même objet qu'Uttarâsaṅga. Comme vêtement des religieuses, le Saṅkakshika dans la forme pâlie *sancacchika* est mentionné *Culla-V.* 10, 17, 2 ; c'est un autre vêtement que l'Uttarâsaṅga, Saṅghâti et Antaravâsaka. En général, la plus grande confusion règne en ce qui concerne les noms des vêtements et les règlements qui s'y rapportent. Un autre nom de l'habillement de dessus en général, ou d'un vêtement de dessus particulier, est *écvara*, Hodgson, *Ess.*, l. c.

des genoux; d'après les uns c'est un manteau; on le confond souvent avec l'Uttarâsanga [3].

*La couleur des vêtements est jaune au Midi, rougeâtre au Nord. Hiuen Thsang dit que de son temps la couleur variait du jaune au rouge [1]; dans l'Inde propre, elle doit avoir été habituellement rouge, car on trouve fréquemment le nom de « robes rouges » (*raktapaṭa*) appliqué aux moines et religieuses bouddhiques [2]. Un terme qui désigne les deux couleurs, est *kâshâya*, « de couleur tannée », ce qui comme notre « robe noire » désigne en général le vêtement ecclésiastique. Nous avons déjà appris à connaître le mot en traitant de l'Upanayana du Brahmacârin. 36

En dehors des trois vêtements exigés, les moines et les religieuses peuvent se servir d'un manteau contre la pluie, *varshâçaṭî* (pâli *vassikasâṭikâ*) et d'une chemise de bain (pâli *udakasâṭikâ*), que les fidèles leur offrent [3]. On mentionne encore un sixième vêtement, *sañkacchika*.

Une cérémonie originale consiste dans la distribution des vêtements, qui a lieu vers la fin de la saison de retraite, — ce qu'on appelle le déploiement du Kaṭhina [4]. A cette occasion, la coutume exige que les fidèles offrent aux religieux des

3. Comp. Kœppen, *Rel. d. B.* II, 267. Bigandet, II, 274 décrit ainsi les trois vêtements : The *Tsirvaran* or yellow garment, is composed first of a piece of cloth bound to the loins with a leathern girdle, and falling down to the feet; second, of a cloak of a rectangular form, covering the shoulders and breast, and reaching sorohemat below the knee; and, third, of another piece of cloth of the same shape, which is folded many times and thrown over the right shoulder, the two ends hanging down before and behind.

1. *Mém.* I, 70.

2. C'est une circonstance digne de remarque que le même surnom (*raktavasana*), d'après un dictionnaire, fut autrefois donné aux brahmanes dans la quatrième période de la vie, celle où ils étaient Bhikshus : Hemacandra, 809; *raktapaṭa* est employé quand il s'agit de Bouddhistes par Çañkara, comment. sur Bâdarâyaṇa, 2, 2, 35; de religieuses, *Kâdambarî* 234; *raktâmbara*, *Sarvadarçana-Saṅgraha*, 24.

3. Il faut distinguer ces vêtements, selon *Mahâ-V.* 8, 15. Cf. *Culla-V.* 10, 17, 2, 1; *Mahâ-V.* 8, 20, 23.

4. *Mahâ-V.* 7, 1, ss. Hardy, *E. M.* 121.

morceaux d'étoffe, destinés à être découpés en vêtements. Le don ne peut être reçu qu'officiellement, dans une réunion du chapitre, de cinq personnes au moins. L'étoffe doit être immédiatement transformée en vêtements par les moines, avec l'aide des laïques, et peinte en jaune : en vingt-quatre heures tout doit être achevé. Cet usage est commun aux deux fractions de l'Église, et doit être très ancien, puisqu'on trouve dans toutes les rédactions du Prâtimoksha des règles relatives au Kaṭhina [5].

37 * D'autres prescriptions relatives à la façon dont les vêtements doivent être reçus en don, portés, confectionnés, seront mentionnées quand nous traiterons du Prâtimoksha.

Pour le moine, la chaussure doit être considérée comme un luxe. D'ordinaire, dans les pays méridionaux, il va nu-pieds, bien que l'emploi de sandales d'une semelle et de pantoufles soit autorisé. Il y a des prohibitions relatives à des chaussures de toute sorte, de toute forme et de toute couleur, possibles et impossibles [1] ; c'était nécessaire parce que les éternels Six faisaient ou se faisaient faire à telle ou telle occasion, des chaussures contraires au modèle reçu [2], non pas tant à ce qu'il semble, pour scandaliser le Maître, que pour donner aux rédacteurs des livres sacrés l'occasion de

5. Beal, *Catena*, 216, Vassilief *B*, 85 et 88, où l'on fait la remarque que la cérémonie du Kaṭhina trahit son origine étrangère par le fait que, chez les Bouddhistes, les règles qui la concernent sont très confuses. Cette supposition est très vraisemblable; mais on avait en même temps le droit de demander quelles règles et quels dogmes ne sont *pas* confus dans le Bouddhisme, et ce qu'il contient d'original, en dehors justement de cette confusion. Les Septentrionaux possèdent un Kaṭhina-Avadâna, dans lequel on explique que c'est une œuvre pie que d'offrir aux moines des vêtements et d'autres objets de première nécessité : Hodgson, *Ess.*, 19; comp. Burnouf, *Introd.* 39. — Au moment du voyage de Fa Hian dans l'Inde, c'était la coutume que les nobles, les bourgeois et les brahmanes offraient des vêtements au clergé. C'est évidemment le Kaṭhina : Beal, *Travels of Fah-Hian*, 60.

1. C'est ainsi que, parmi les sandales prohibées, on met celles faites en peau de hibou.

2. *Mahâ-V.* 5, 1-8 ; cf. Bigandet, II, 286 ; Hodgson ; passage cité.

dire quelles chaussures sont conformes à la règle orthodoxe, et qu'elles ne le sont pas. Dans le Nepâl, les sandales étaient en bois.

L'emploi de parasols n'est pas permis en règle générale, aux fils de Çâkya. En effet, un jour, les Six se pavanaient, en grands seigneurs, un parasol à la main. Ce fait excita tellement l'indignation des Âjîvikas, qu'ils firent connaître à un laïque orthodoxe le scandale que leur causait cette attitude inconvenante. Le laïque raconta la chose au Seigneur, qui, fidèle à son rôle d'écho de l'opinion publique, proclama immédiatement la prohibition : « Vous ne devez pas porter de parasol, moines ; celui qui le fait, se rend coupable d'un délit. » Cependant il permit plus tard de porter un parasol quand on se promenait dans le jardin du couvent, * et 38 hors du jardin en cas de maladie [1].

Les moines peuvent aussi employer un éventail, ou une feuille de palmier en tenant lieu [2], puis des chasse-mouches très simples consistant en une plume de paon, ou bien faites avec la racine d'*Andropogon muricatus* ou de l'écorce [3].

En dehors du costume nécessaire, l'équipement d'un ascète consiste en une sébille ou pot à aumônes, un couteau, une aiguille, une ceinture et un filtre. Le pot à aumônes [4] est porté parfois en une sorte de réseau ou d'étui [5] ; d'ordinaire les moines singhalais le portent suspendu au cou par une corde, et sous les vêtements, de sorte qu'on ne le voit qu'au

1. *Culla-V.* 5, 23. Les moines birmans, malgré leur fidélité aux vieux usages, se permettent de porter un parasol en papier, voir Bigandet, II, 286, qui ajoute, qu'ils le font uniquement pour protéger la tête contre le soleil : il faut se rappeler que dans les pays de civilisation indienne, le parasol est un signe de dignité.

2. Une feuille du palmier tâla (palmier de Palmyre) : de là le nom de Talapoins, qui désigne les moines en Indo-Chine. Voir Bigandet, l. c.

3. *Culta-V.* 5, 22 et ss.

4. *Pâtra,* pali *patta* ; aussi *piṇḍa-pâtra.* » The *patta* is an open-mouthed pot of a truncated spheroidal form. » Bigandet, II, 273.

5. Un tel réseau, *thavika*, a été porté d'abord, à ce qu'il semble, par les frères vivant en ermites. *Culla-V.* 8, 6. Hardy, *E. M.* n'en parle pas.

moment de l'acceptation de l'aumône ; ceci est contraire aux vieux usages, car sur des statues, le pot à aumônes est visible.

Le couteau sert à raser les cheveux et la barbe. La prescription porte que les cheveux ne peuvent être plus longs que deux pouces, mais la règle habituelle est que les cheveux et la barbe sont rasés tous les quinze jours. Le plus souvent les frères se rasent les uns les autres.

Le filtre sert à filtrer l'eau, pour qu'on ne tue pas les animalcules en buvant.

Parmi les insignes de la dignité de moine, on compte au Nepâl le Khikkhari (sanscr. *khakkhara*), un bâton dont le bouton représente un temple. Quelque chose d'analogue est 39 le sceptre, * employé aussi comme bâton magique, le Vajra : c'est au fond la pierre de foudre, l'âme d'Indra, symbole du tonnerre [1]. Chez les Méridionaux il est souvent question d'un bâton porté par les ascètes, *kattara-daṇḍa*, *kattara-yaṭṭhi* [2].

Le chapelet est commun aux deux fractions de l'Église. Il est, en effet, à peu près indispensable au moine, qui s'abîme dans les profondeurs du Samâdhi, pour s'élever ensuite aux régions célestes, bien au-delà du fourmillement terrestre ; car la Samâdhi ne consiste que dans la répétition à voix basse de sentences déterminées. Afin de déterminer les progrès qu'on fait dans un pareil exercice philosophique, le chapelet est très utile [3]. Cependant l'usage n'en est pas restreint aux moines, ni même aux Bouddhistes ; il était à peu près général dans l'Inde du moyen âge. Il est cependant douteux que l'objet soit d'invention indienne.

Un objet d'une toute autre sorte est le cure-dents ou brosse à dents : c'est un bâtonnet ou une branchette, dont on aplatit ou mâche un des bouts, afin de s'en servir comme brosse à dents. Ce *dantakâshṭha* (pâli *dantakaṭṭha* ou *dantapoṇa*) —

1. Hodgson, *Ess.* l. c. Vassilief, *B.* 193.
2. Voir par exemple *Jât.* V, 132 ; Childers, *Dict.* *s. v.* kattaro.
3. Bigandet, II, 302.

c'est ainsi qu'on appelle la brosse à dents — était (et est encore) d'un usage général dans l'Inde, et a été introduit par les Bouddhistes à l'étranger. L'occasion qui donna lieu à l'emploi de dantakâshthas par les frères, fut celle-ci : certains moines n'en faisaient pas usage et, par suite, eurent l'haleine mauvaise. On mit le Seigneur au courant, qui énuméra immédiatement cinq désavantages qui étaient la conséquence du fait qu'on n'employait pas la brosse à dents, et cinq avantages qui découlaient de l'emploi ; puis il permit aux moines de l'employer. Mais les Six abusèrent de nouveau de cette permission. Ils employèrent de très longues brosses à dents, et s'en servirent, un jour, pour battre un novice. Le Maître l'apprit, et défendit de se servir de bâtonnets trop longs : ils ne pouvaient être plus longs que huit pouces [4].

* 2. — Demeures fixes dans la saison de la retraite. — Bâtiments. — Couvents et ermitages. — Salles de réunion. — Fondation de paroisses. — Population des établissements ecclésiastiques. 40

Parmi les ascètes, il y en avait qui se contentaient de vivre au pied d'un arbre, aux endroits où l'on brûlait les cadavres ou absolument en plein air ; d'autres préféraient, cependant, avoir un toit au-dessus de la tête : parmi ces derniers, les uns vivaient isolés dans des cabanes, au milieu de la nature sauvage ; d'autres se réunissaient dans tel ou tel bâtiment. Dans la légende, le Buddha voyage incessamment d'un couvent à l'autre ; les hérésiarques eux-mêmes y figurent comme habitant des couvents. De plus, nous savons par une notice qui se trouve dans un des plus anciens livres canoniques, que les hérétiques avaient l'habitude d'occuper des demeures fixes

4. *Cutla-V.* 5, 31 ; d'après une source chinoise, le bâtonnet ne peut être plus long que douze pouces, ni plus court que huit, et doit avoir la grosseur du petit doigt ; Stan. Julien, *Voy. des Pèl. Boud.* II, 55.

pendant la saison des pluies ; en effet, une autre source, le code de Gautama, nous apprend que les moines brahmaniques, au moins pendant la saison des pluies, ne peuvent pas mener une vie errante. Primitivement, les fils de Câkya, ainsi nous l'apprend le récit officiel, erraient à travers le pays pendant toutes les saisons. Les gens blâmèrent cette conduite et y opposèrent l'exemple donné par les hérétiques : le Buddha ordonna alors aux moines de se choisir une demeure fixe pendant la saison des pluies [1]. Telle est l'histoire de l'établissement de la saison de retraite (Varshika, pâli Vassa, Vassâvâsa), institution prescrite aux moines d'entre les Âryas par Gautama le Sage ; et introduite parmi les fils de Çâkya par Gautama le Buddha.

On n'était pas d'accord, à l'origine, au sujet de la saison de retraite; ce qui s'exprime dogmatiquement en disant que le Seigneur permit un Vassa plus long et un Vassa plus court; le premier commençait le lendemain de pleine lune en Âshâḍha, la seconde un mois plus tard ; tous les deux duraient 41 jusqu'à la pleine lune de Kârttika [2]. * Chez les Bouddhistes du Nord de l'Inde, au VIIe siècle, ainsi que nous le savons par Hiuen Thsang, la saison de retraite durait trois mois, environ du 20 juillet au 20 octobre. Il dit à ce sujet [1] : « Afin d'obéir aux préceptes sacrés du Buddha, les moines indiens occupent des demeures fixes, le 1er jour de la première moitié du mois Çravaṇa, correspondant au 16e du 5e mois chinois; ils les quittent le 15e jour de la seconde moitié du mois Âçvayuja, correspondant au 15e du 8e mois en Chine. » A Ceylan, la saison de retraite dure actuellement quatre mois [2].

Il n'était pas nécessaire que les moines, pendant ou hors de la saison des pluies, fussent réunis en grand nombre ; car

1. *Mahâ-V.* 3, 1.
2. *Mâha-V.* 3, 2.
1. *Voy. des Pèl. Boud.* II, 492.
2. Childers, *Pâli Dict.* 554.

un chapitre de quatre personnes suffisait pour assister à la récitation semi-mensuelle du Prâtimoksha.

A Ceylan, c'est justement au commencement de la saison de retraite que les moines ont l'habitude de quitter leur couvent, pour aller habiter des cabanes temporaires. Où et comment les frères étaient logés, dans les premiers temps après l'origine de la secte, c'est ce qu'il est impossible de décider d'après les données que nous possédons; mais il est indéniable que même les plus anciens livres canoniques font fréquemment mention de couvents magnifiquement installés. Universellement célèbres étaient le Jetavana et le Pûrvârâma à Çrâvastî, l'un fondé par le millionnaire Anâthapiṇḍika, l'autre par la pieuse Viçâkhâ. Nous lisons qu'un laïque, un certain Udayana, dans le même pays et à peu près vers la même époque, avait l'intention de fonder un couvent pour la Congrégation, et fit venir les moines pour recevoir la donation et prêcher devant lui [3].

A cette occasion, on parle de la fondation d'un couvent comme d'une chose habituelle, journalière [4]. * Parfois de pareils édifices étaient donnés à la Congrégation en son ensemble, celle des moines aussi bien que celle des religieuses; parfois à des individus plus ou moins nombreux, ou même à un novice individuellement. A propos de couvents, Vihâras, il est fait mention de sanctuaires [1], de temples [2], de maisons en pierres, de grottes ou cryptes, de cellules, de chambres, de 42

3. *Mahâ-V.* 3, 5. Comme mobile de la personne qui fait construire un couvent ou un temple, on indique le désir de faire son salut. *Culla-V.* 6, 1, 4.

4. Le premier fondateur de couvents (60 à la fois) était un maître de corporation de Râjagṛha, d'après *Culla-V.* 6, 1, contrairement à la légende qui attribue cet honneur à Anâthapiṇḍika. Avant la fondation du premier couvent, les moines n'avaient pas de logement fixe (*çayanâsana*, pâli *senâsana*), mais habitaient sous les arbres, sur les montagnes, dans des cavernes, des grottes, des cimetières, des plaines boisées, en plein air, sur des tas de paille. Tel était évidemment l'état de choses dans l'an zéro.

1. Aḍḍhayoga.

2. Prâsâda, « bâtiment élevé, palais, temple. »

salles pour solennités, de chambres pour chauffage, de cabinets richement ornés, de cabinets d'aisances, de colonnades où l'on pouvait se promener, de salles de récréation, de fontaines, de chambres rafraîchies par des fontaines, d'étuves, d'étangs, de pavillons, de jardins, de pavillons bâtis dans les jardins.

Au début de cette énumération, il est fait mention de trois ou quatre genres d'édifices [3], dont on ne peut déterminer le caractère avec exactitude, mais l'impression générale est que l'architecture indienne avait déjà atteint une grande perfection lorsque le Vinaya-Piṭaka fut rédigé [4], et, d'après le même canon, déjà du temps du Maître. Nous nous arrêterons un instant aux noms qui semblent admettre plus d'une signification.

Le terme Aḍḍhayoga est trop obscur pour qu'on y puisse voir un synonyme de Stûpa : cependant le fait que le Stûpa 43 n'est pas compris dans l'énumération, reste frappant. * Peut-être pourrait-on indiquer la raison qui a amené l'auteur du morceau cité à éviter le mot Stûpa : c'est le Buddha lui-même qui parle ; comme d'après la tradition officielle, de pareils monuments n'avaient été élevés qu'après la mort du Maître, il était difficile d'employer dans le passage cité un mot aussi connu.

3. *Vihâra*, *aḍḍhayoga*, *prâsâda*, maison en pierre (*harmya*) et grotte (*guhâ*) sont énumérés ailleurs (*Culla-V.* 6, 2) comme les cinq sortes de lieux de retraite ou de repos (*layana*, pâli *lena*) que le seigneur avait permis à ses disciples.

4. Dans une description des monastères royaux au Siam par Msgr. Pallegoix (*Annales de la propagation de la foi*, janv. 1854 ; cité par nous d'après Kœppen, *Rel. des B.*, 379) on reconnaît plusieurs des objets nommés dans l'énumération citée plus haut. « Pour se faire une idée de ces établissements religieux, il faut s'imaginer un vaste terrain, sur lequel s'élèvent une vingtaine de belvédères à la chinoise ; plusieurs grandes salles alignées sur les bords du fleuve, un local destiné à la prédication, deux beaux temples, dont l'un sert de sanctuaire à l'idole de Bouddha, l'autre d'oratoire aux Bonzes ; deux cents jolies maisonnettes, partie en briques, partie en planches, qui sont la demeure des Talapoins ; des étangs, des jardins, une douzaine de belles pyramides dorées, ou revêtues de porcelaine (Dagops), un clocher, des mâts de pavillon, des lions etc. »

Des Prâsâdas (temples ou tours), servant à des usages ecclésiastiques, sont déjà mentionnés à une époque relativement ancienne. La fondation du Lohaprâsâda à Ceylan, où, de nos jours encore, a lieu la récitation semi-mensuelle du Prâtimoksha, est attribuée au roi Duṭṭhagâmani [1]. Dans l'Indo-Chine, ce mot, transformé par la prononciation en Prachadi, Prachiadi, désigne des bâtiments en forme de tour, hauts de plusieurs étages; bien que les spécialistes y reconnaissent des modifications du Stûpa, il est pourtant difficile de méconnaître la ressemblance extérieure de la tour indochinoise (ou tour à reliques), avec le Lohaprâsâda. Quand on remarque que ce dernier bâtiment sert aux réunions du chapitre, on arrive à la conclusion que le mot pourrait se traduire à peu près par « église », ce mot représentant également l'idée d'un lieu de réunion, habituellement orné d'une tour [2].

Les grottes ou cryptes mentionnées dans l'énumération, ne sont pas des grottes naturelles, car celle-ci ne se construisait pas. Il est probable que le mot désigne des chambres taillées à mains d'homme (au moins en partie) dans la roche vive, telles qu'on en a découvertes à Barâbar et à Nâgârjuni, dans le Bihâr, l'ancien Magadha [3]. Ces sortes de grottes sont considérées par les spécialistes comme les premiers modèles de cette architecture particulière à l'Inde, qui a produit plus tard les célèbres temples creusés dans le roc. Les cryptes de Barâbar et de Nâgârjuni ont été donnés, en partie par le roi Açoka, en partie par son petit-fils Daçaratha, * aux Âjîvikas, 44

1. *Mahâvaṃsa*, p. 161; comp. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, II, 420. D. vivait environ 150 ans après Açoka, par conséquent vers l'an 100 avant J.-C. Probablement c'est le même édifice qui est désigné *Dipavaṃsa*, XIX, 1; mais le nom n'est pas indiqué dans ce passage. Le bâtiment avait neuf étages.

2. En malais, *pañcaprasada* désigne une sorte de pyramide avec escaliers; dans l'Agni-Purâṇa il est question d'une espèce particulière de temple dédié à Vishṇu, orné de pañcâprâsâda, cinq tours.

3. Voir Cunningham, *Archaeological Survey*, I, 44, et *Corpus Inscriptionum*, du même, I, 30.

par conséquent non à des Bouddhistes; mais on peut très bien admettre que vers le même temps, dans la seconde moitié du IIIe siècle avant notre ère, les fils de Çâkya auront reçu en don de pareilles grottes, de la part d'un protecteur quelconque. Il n'est même pas invraisemblable qu'il aura existé, dès cette époque, des couvents plus considérables. D'après la plus ancienne chronique singhalaise [1], Açoka n'a pas fondé moins de 84,000 [2] couvents. La tradition septentrionale a une version divergente de ce récit : elle sait qu'Açoka fit bâtir 84,000 Stûpas, un dans chaque ville du Jambudvîpa; ils furent tous contruits dans l'espace d'un seul jour [3].

A une époque qui suit immédiatement celle d'Açoka, appartiennent les couvents creusés dans le roc, a Ajanta, dont les plus anciens sont supposés dater de 200 ans environ avant notre ère [4]. Ces couvents, au nombre de vingt-quatre, comprennent plusieurs cellules. Ils ont d'ordinaire une forme carrée, et sont soutenus par des colonnes, les unes placées de manière à séparer la grande salle du milieu des deux ailes, les autres rangées par quatre lignes parallèles. Dans les grandes grottes, l'entrée est précédée d'une galerie ouverte, taillée dans le roc, avec des cellules des deux côtés; la grande salle est placée au milieu, avec, derrière, une petite chambre

1. *Dîpavaṃsa*, 6, 98.

2. Le texte porte réellement 84, mais l'ensemble du récit montre que 84=84000. Le terme pour « couvent » est *ârâma*, jardin; les 84,000 couvents du verso 98 se réduisent dans le vers suivant à 1, *un seul :* on dit nettement : » Après que le Roi eut construit pendant l'espace de trois ans le (ou *un*) couvent (*vihâra*), il fit célébrer, lorsque le jardin (couvent, *ârâma*) fut achevé, une fête religieuse qui dura une semaine.

3. *Açoka-Avadâna*, chez Burnouf, *Introd.* 373; *Voy. des Pèl. B.* I, 138; II, 417. Dans le dernier passage cité des *Voy.* ces Stûpas sont dits avoir été construits à main d'homme; mais les deux autres récits disent le contraire : les architectes étaient des lutins ou des esprits, Comp. Legge, *Fa-Hiens Records*, 69 et 80.

4. On trouve des figures et des descriptions, dans J. Fergusson, *History of Indian Architecture* (édit. 1876) p. 122-159. Comp. Hunter, *Imperial Gazetteer of India*, I, 89.

et un sanctuaire, qui contient une image de Buddha, assis sur son trône. * Les murs ont été évidés de trois côtés de 45 manière à former des cellules pour les moines. La forme la plus simple d'un couvent est une galerie ouverte, creusée dans un pan de rocher à pic, avec des cellules qui y accèdent par derrière. Quelques-unes seulement de ces grottes semblent entièrement terminées, mais presque toutes montrent des traces de peinture, aux murs, aux voûtes, aux colonnes, à l'intérieur et à l'extérieur. Même les sculptures ont été coloriées. Diverses inscriptions, en prâkrit et en sanscrit, perpétuent les noms des pieux fondateurs [1].

L'expression, sinon la plus fréquente, du moins la moins équivoque pour couvent est Saṅghârâma, c'est-à-dire Enclos du Saṅgha [2]. Un autre terme très usité était Vihâra, mais, quand on fait abstraction de la légende et de l'époque à demi mythique, on trouvera le mot employé plus souvent dans le sens de pagode ou temple, que dans celui de couvent, non seulement au Nord, mais aussi au Sud. Hiuen Thsang distingue régulièrement un Vihâra d'un couvent. C'est ainsi qu'il dit quelque part [3], que « le roi Çîlâditya avait fait construire, à côté du couvent de Nâlanda, un Vihâra de cuivre, haut de cent pieds, dont la magnificence était renommée partout. » De même à Ceylan : là aussi, par Vihâra on entend habituellement une pagode, ornée de statues [4]. Les Vihâras de Ceylan sont d'ordinaire des bâtiments avec des murs blanchis à la chaux et des toits couverts de tuiles, même là où les demeures des moines sont insignifiantes et temporaires. A l'entrée, on voit d'ordinaire des figures sculptées, qui représentent les gardiens du temple. Autour du Saint des saints il y a d'ordinaire un espace étroit orné de sculptures et de

1. On donnera d'autres détails sur les temples creusés dans le roc, à Ajanta et ailleurs, dans le chapitre sur le culte.

2. Devenu en chinois Seng-kia-lan.

3. *Voy. des Pèl. B.* 221.

4. Hardy, *E. M.* 129 ; comp. 200, où est prise la description qui suit.

peintures ; mais souvent le tout est plongé dans une obscurité mystérieuse, bien faite pour remplir d'une terreur religieuse l'âme du croyant, quand il entre subitement, au sortir du plein jour ; la nuit, en venant du dehors, le scintillement des
46 lampes * doit produire la même impression. En face de la porte principale est une autre ouverture, fermée d'un rideau ; quand on le retire, on voit une image du Buddha, qui remplit presque toute la chambre ; devant la statue est un autel, où sont déposées des fleurs. Les murs sont couverts de tableaux, représentant quelque épisode de la vie du Buddha, ou d'une de ses existences antérieures, comme Bodhisatva. Les Vihâras sont souvent bâtis sur des rochers ou en d'autres endroits pittoresques. Le jardin qui les entoure est planté d'arbres dont les fleurs sont employées comme offrandes. Quelques uns des principaux Vihâras (à Ceylan) sont des grottes, en partie naturelles, en partie aménagées à main d'homme. *

Comme Vihâra peut signifier aussi bien, « temple » que « couvent » il est difficile parfois de décider dans quel sens le mot est employé : cependant il semble toujours désigner un bâtiment considérable.

On peut supposer que d'ordinaire le Vihâra et le véritable couvent, Saṅgharâma, auront été construits l'un à côté de l'autre, et nous savons de science certaine que, dans bien des cas, il en était réellement ainsi. Il en était ainsi à Nâlanda ; de même à Sârnâth, près Benarès [1], où, du temps de Hiuen Thsang, on voyait à côté du couvent, (un bâtiment considérable, habité par 1500 moines) s'élever un Vihâra haut de 200 pieds, au milieu duquel était placée une statue de Buddha, en cuivre jaune.

Les grands couvents, ou les groupes de grandes demeures monastiques se trouvaient, au moyen âge, dans l'Inde propre, plutôt qu'à Ceylan et en Indo-Chine. A Ceylan il y a, il est vrai, des couvents anciens et magnifiques, dont quelques

1. *V. des Pèl. B.* II, 355.

uns, au cinquième siècle, lors du voyage de Fa Hian, étaient habités par 5000, 3000, et 2000 frères, mais des bâtiments aussi considérables sont rares, et l'ont toujours été. De nos jours, les ecclésiastiques vivent dans des demeures petites, mais propres, qu'on appelle Pansal (pâli : *paṇṇasâlâ*), ce qui signifie proprement « cabane de feuillage. » En Birmanie, * les couvents sont petits, mais d'autant plus nombreux, car on les trouve en grand nombre dans chaque ville et dans les environs. On les appelle Kiaong, de même que la demeure de l'ecclésiastique attaché à chaque village. Le Kiaong, orné d'un triple toit, est, du reste, facile à reconnaître à son mât colorié et doré en partie, orné d'un cygne [1] symbolique, et d'élégantes banderolles. A moitié caché par le feuillage, l'aimable demeure semble inviter le voyageur fatigué qui peut toujours être sûr d'y trouver un bon accueil. Dans cette demeure pacifique sont également logés les novices, qui, surtout dans la saison des pluies, apprennent sous la direction des vénérables moines, la lecture, l'écriture, un peu de calcul et le catéchisme. Telle, à peu près, est l'esquisse idyllique qu'on nous donne des Kiaongs [2], esquisse qui nous rappelle involontairement les ermitages indiens, Âçramas ou Âçramamaṇḍalas, parfois des cellules isolées, parfois des ṣortes de villages, bâtis dans un endroit boisé, ou des Âryas plus âgés, surtout des brahmanes, tantôt accompagnés de leurs femmes, tantôt seuls, passaient paisiblement les derniers jours de leur vie, s'occupant d'œuvres pies et enseignant aux enfants et aux adolescents le Veda et la sagesse des pères. L'hospitalité envers les étrangers, quel que fût leur état, leur rang ou leur caste, était un des premiers devoirs de ces paisibles ermites.

Bien différents des Kiaongs de Birmanie, les couvents du Siam ne sont pas nombreux, mais beaucoup plus grands.

1. Le *haṁsa*, oiseau consacré à Brahma, et image du Soleil. On peut souvent traduire le mot par Phénix.

2. Bigandet, II, 266.

Des cellules faites pour n'être habitées que par un seul moine, des *kuṭis*, sont fréquemment mentionnées. Les dimensions, prescrites dans le Prâtimoksha, sont douze empans de mesure Sugata en longueur, sept en largeur. Même en supposant que l'empan ait ici la valeur habituelle de douze pouces, soit un pied, il faut admettre que la kuṭi est assez grande pour une seule personne [3]. Du reste, ce n'est que
48 par une fiction qu'on peut dire qu'un ascète * qui habite, soit une pareille cellule, soit un couvent, « n'a pas de maison ».

Le bâtiment pour les réunions du chapitre s'appelle en pâli d'ordinaire Uposâthâgara, c'est-à-dire « maison où l'on célèbre le sabbat [1] ». On pourrait aussi le traduire par « église », de même que Prâsâda, mot que nous avons déjà rencontré comme nom d'un bâtiment où se célèbre l'Uposatha.

En dehors du Vihâra ou temple, les maisons et les cellules des moines, et le bâtiment pour célébrer l'Uposatha, on trouve sur le terrain d'un couvent des Stûpas ou Dagobs [2], sur lesquels nous reviendrons plus tard, des jardins, des étangs, des mâts où l'on suspend des banderoles, des arbres Bodhi, souvent aussi des cloches.

Au sujet de la formation des paroisses, chacune avec son bâtiment pour l'Uposatha, et autres bâtiments sacrés, on trouve dans les livres canoniques des renseignements intéressants à plus d'un titre [3]. Comme presque tous les établissements et préceptes de l'Église, la délimitation de paroisses fixes et la célébration en commun des jours d'Uposatha, sont indirectement l'œuvre des Six. Ces incorrigibles vauriens, vrais moines à rebours, proclamèrent « vers ce temps-là »

3. Dans un commentaire du Prâtimoksha on indique qu'un empan de mesure Sugata = 4 pieds, 6 pouces (mesure anglaise), les Singhalais actuels l'allongent jusqu'à 6 pieds (Dikson, *Journ. Roy. As. Soc*,. VIII, 126). Un bâtiment de telles dimensions peut difficilement s'appeler *kuṭi* (littéralement *cabane*).

1. Chez les Singhalais : *poëga*.

2. Pâli : *thûpa* et *dhâtugabbha*, sanscrit *dhâtugarbha*, proprement « reliquaire ». En singhalais *dâgaba*, d'où dérive notre « dagob ».

3. *Mahâ-V.* 2, 5-9. Comp. *Dîpavaṃsa*, 14, 22 ss.

le formulaire du Prâtimoksha, chacun pour sa propre communauté. Quand on donna connaissance de ce fait au Maître, celui-ci défendit d'agir ainsi, mais permit aux moines « de prendre part en communauté plénière à la célébration de l'Uposatha ». — Mais que fallait-il entendre par « communauté plénière », une seule localité, ou le pays tout entier? Les moines demandèrent sur ce point des renseignements au Maître, qui répondit « qu'une pleine communauté ne comprenait qu'une localité ». Or, vers ce temps-là, demeurait près de Râjagṛha le vénérable Kappina le Grand[4]. A l'esprit de celui-ci * se présenta un doute, s'il devait se rendre à 49 l'Uposatha, et prendre part à la cérémonie du Saṅgha. Le Seigneur, qui pénétrait les pensées les plus intimes de Kappina, quitta immédiatement le Pic du Vautour [1] et se présenta en un moment devant le Sage. Le Maître s'assit sur le siège qui lui fut offert, reçut la salutation du Vénérable, et parla ainsi : « Est-ce qu'un doute ne s'est pas présenté à votre esprit, Kappina, si vous deviez vous rendre à l'Uposatha, et prendre part à la cérémonie du Saṅgha ? » — Après une réponse affirmative, il continua : « Si vous autres, brahmanes, vous ne célébrez pas le sabbat, qui le fera ? [2] Rends-toi, brahmane, à la célébration de l'Uposatha ; prends garde de ne pas la négliger ». Kappina promit d'agir conformément à ces instructions ; sur quoi le Seigneur le réconforta et le fortifia par un sermon édifiant, pour repartir aussi rapidement qu'il était venu, et paraître de nouveau sur le Pic du Vautour.

4. Nommé aussi Kapphiṇa, Kashphiṇa, dans les sources septentrionales.

1. On n'ajoute pas que l'auteur du récit l'a accompagné dans ce voyage ; mais on ne peut douter de son omniscience, omniscience qu'il avait du reste en commun avec tout romancier. — D'après la doctrine des Mahâyânistes, contenue dans le Saddharma-Puṇḍarîka, Çâkyamuni demeure en réalité toujours sur le Pic du Vautour, et c'est seulement en vertu d'une illusion que les hommes croient l'avoir vu ailleurs. Leur Çâkya-muni est le Muni *dans* le moine, dont parle Manu, 8, 91.

2. Il est impossible d'imaginer une reconnaissance plus précise que celle-ci, faite par le Buddha, de la primauté spirituelle accordée aux brahmanes.

Alors cette pensée se présenta aux moines : « le Seigneur a ordonné qu'une communauté plénière s'étendra sur une localité ; mais jusqu'où s'étendra la localité elle-même? » — Le Seigneur interrogé par eux, déclara : « Je vous permets, moines, de fixer entre vous les limites d'un territoire (ou d'une paroisse, village, *sîmâ*) de la manière que voici : on doit d'abord marquer les limites par des signes fixes, tels que montagnes, pierres, forêts, arbres, routes, fourmilières, rivières ou étangs. Une fois les limites marquées, un moine, possédant les aptitudes et les dons nécessaires pour cela, doit adresser la parole aux moines assemblés et proposer que la la réunion approuve de fonder, dans les limites fixées, une paroisse, destinée à la cohabitation et à la célébration de
50 l'Uposatha ». — * Bientôt les Six abusèrent scandaleusement de l'autorisation accordée : ils délimitèrent des paroisses beaucoup trop grandes, d'une étendue de quatre, de cinq, même de six Yojanas. La conséquence inévitable fut que des moines se présentèrent à l'assemblée quand on était déjà en train de réciter le règlement, — d'autres lorsque la récitation était déjà achevée. On se plaignit au Maître de cet inconvénient, et il décida qu'une paroisse ne pourrait avoir une étendue de plus de trois Yojanas. Les Six ne se tinrent pas encore tranquilles : ils délimitèrent une paroisse dont les bornes s'étendaient au-delà d'une rivière. Les conséquences ne se firent pas attendre : il arriva que des moines qui se rendaient à l'Uposatha, furent entraînés par le courant, ou bien y perdirent leurs pots à aumônes et leurs vêtements. Le Maître, après avoir entendu les plaintes qui s'élevaient à ce sujet, défendit expressément de fonder une paroisse dont les limites s'étendraient au-delà d'une rivière ; cela ne serait permis que dans le cas où il y aurait sur la rivière un bac ou un pont. Alors se présenta un autre cas : des moines récitaient le Prâtimoksha à l'intérieur de leurs cellules, ou sans avertissement général préalable, de sorte que les autres moines ne savaient pas où le service avait lieu. On se plaignit,

et le Buddha prohiba de semblables pratiques : il ordonna que la réunion des moines désignerait, comme localité où aurait lieu l'Uposatha, un édifice spécial, que ce fût un Vihâra, ou un Aḍḍhayoga, ou un Prâsâda, ou une maison en pierre, ou une crypte, après proposition faite en ce sens par un des frères, qui aurait les qualités nécessaires pour figurer comme orateur, et après approbation consécutive du chapitre. Alors il arriva que dans un certain territoire on établit deux maisons pour célébrer l'Uposatha, avec cette conséquence que les moines se réunissaient à la fois dans les deux édifices. Dès que le Buddha eut connaissance de ce fait, il défendit de placer dans un seul et même territoire (ou paroisse) deux édifices pour l'Uposatha, et il ordonna que, dans ce cas, l'un des deux devrait être mis hors d'usage, après une proposition faite en ce sens par un frère, ayant les qualités requises pour la faire, et l'approbation consécutive du chapitre. Puis, un autre cas se présenta : dans un certain territoire *, on avait choisi, pour la célébration de l'Uposatha, un local trop petit. Dans le cas où les moines se présentaient en grand nombre, pour assister à la cérémonie, quelques-uns d'entre eux étaient obligés de s'asseoir sur un sol non consacré, en écoutant la lecture du Prâtimoksha. On se demandait, dans ces circonstances, si ces moines pouvaient être considérés comme ayant réellement célébré l'Uposatha. Instruit de ce cas, le Maître déclara, que le fait de s'asseoir à tel endroit, plutôt qu'à tel autre, était indifférent, pourvu que, de sa place, un homme pût bien entendre la récitation du formulaire; cependant, il donna la permission au chapitre d'ajouter à l'édifice un parvis, aussi grand qu'on voudrait, après proposition faite en forme convenable par un moine habile et approbation par l'assemblée. 51

Comme complément des données des Écritures saintes, relativement à la fondation des paroisses, les chroniques de Ceylan fournissent quelques renseignements, nullement négligeables, quoiqu'il faille s'en servir avec précau-

tion [1]. Après que le roi Devânâmpriya Tishya, sous le règne duquel le Bouddhisme fut introduit dans l'île, eut fait don à Mahendra, l'apôtre de Ceylan, et aux moines qui l'accompagnaient, du couvent Tishyârâma, et qu'il lui eut demandé si la doctrine du Buddha était suffisamment établie ainsi, le vénérable Mahendra répondit : « Pas encore ; pour qu'on puisse célébrer le sabbat et d'autres cérémonies ecclésiastiques, il faut fixer d'abord les limites d'une paroisse, conformément à l'ordre du Seigneur, alors seulement la religion sera établie ; alors seulement le Vihâra sera fixe, le couvent solidement fondé. » Le prince déclara alors à l'apôtre qu'il donnerait volontiers le terrain nécessaire, et demanda même que son peuple, qui avait embrassé avec lui la religion, eût le droit de demeurer à l'intérieur d'un territoire ainsi fixé : le clergé n'aurait qu'à décider que la fondation d'une paroisse se fît. Le vénérable apôtre abandonna alors à Sa Majesté le soin de fixer les limites. C'est ce qui eut lieu. De grand matin, le roi, magnifiquement habillé, et assis sur son char, accompagné de ses ministres et de ses femmes, de troupes à pied, à cheval, 52 sur des chars * ou sur des éléphants, et entouré d'une suite nombreuse, se rendit au couvent pour y prendre avec lui le vénérable Mahendra, et les autres ecclésiastiques. Accompagné d'eux, il se rendit au bord de la rivière. Là il mit la main à une charrue en or, à laquelle étaient attelés les éléphants Mahâpadma et Kuñjara, magnifiquement caparaçonnés, et il commença à tracer ainsi un sillon, en prenant comme point de départ le bord de la rivière. C'était un spectacle magnifique, que de voir le puissant souverain, accompagné des moines et de sa force armée, en train de tracer un sillon profond dans le sol fertile. Des vases richement peints, des drapeaux de différentes couleurs, de la poudre de santal jaune, des bâtons en or et en argent, des miroirs brillants,

1. *Dîpavaṃsa*, 14, 26, ss.; *Mahâvaṃsa*, p. 108 ss. Comp. *Bodhi-vaṃsa*, p. 133 ss.

de petits paniers remplis de verdure et de fleurs, des arcs d'honneur ornés de banderolles, tout contribuait à rehausser la splendeur de la procession, tandis que les sons de la musique, entrecoupés par les cris de joie et les chants de triomphe d'une multitude immense, augmentaient encore l'impression que produisait la cérémonie. Pendant tout ce temps, le roi ne cessait de tracer le sillon, jusqu'à ce que, ayant fait le tour de la ville, il arriva à l'endroit près de la rivière qu'il avait pris comme point de départ. Alors la terre trembla ; c'était là un miracle dont la multitude ne pouvait méconnaître la signification, et joyeux, ils se disaient les uns aux autres : « Il y aura un couvent dans la paroisse [1]. » Après que la limite eut été ainsi fixée, le roi demanda au vénérable Mahendra de la confirmer et de consacrer le territoire, dans lequel le Vihâra serait fondé. On agit conformément aux désirs du Roi. Au jour fixé, il y eut une réunion générale de tous les moines, dans laquelle Mahendra consacra le territoire, et confirma la paroisse qu'on habiterait à l'avenir.

Il n'est pas bien clair pourquoi le roi lui-même délimita d'une façon aussi solennelle un territoire qui devait avoir depuis longtemps des limites fixes comme commune civile. Peut-être faut-il admettre qu'il fixa certaines limites, à l'intérieur desquelles les moines auraient la permission de demeurer, de bâtir des sanctuaires, etc., et de prêcher au peuple, * et que le territoire ainsi marqué était tout simplement la ville ou le village, avec le terrain circonvoisin. Par une cérémonie religieuse un pareil terrain était consacré comme champ d'action pour la congrégation, comme paroisse. En tout cas, il est évident que c'est la commune ou la communauté de village qui a servi de modèle à la

1. Et plus haut on vient de nous dire qu'il y avait déjà un couvent, le Tishyârâma. Dans un chapitre postérieur, 19, 20, la fondation du Tishyârâma est attribuée à un autre Tishya, qui vivait plus de cent ans plus tard. Fa Hian décrit une donation, *Travels,* 161.

53

paroisse. Le mot *sîmâ* suffit à lui tout seul à le prouver [1].

La permission accordée par un représentant de l'autorité au clergé d'établir quelque part une paroisse, n'a pas pour conséquence nécessaire qu'on lui accorde des terrains pour bâtir. Ces terrains, avec les bâtiments qui s'y élèvent, sont accordés par un don spécial des propriétaires, qui, dans bien des cas sont les princes eux-mêmes [2], dans d'autres, des particuliers qui désirent imiter l'exemple donné par Anâthapiṇḍika et Viçâkhâ. Parmi les pieux donateurs, on trouve même des moines et des religieuses [3]. Comment des gens, qui ne pouvaient rien posséder en propre, en dehors des huits objets nécessaires et de quelques autres objets insignifiants, ont pu faire bâtir des couvents, des églises, etc. — voilà une énigme que nous ne savons résoudre. On ne peut pas dire que ce fut seulement plus tard, dans les temps de corruption, que la possession des biens terrestres fut jugée compatible avec les vœux d'un ascète, car c'est l'Écriture Sainte qui mentionne ces libéralités. En supposant qu'une personne opulente se dépouille de son bien au profit d'un couvent, etc., non pas avant, mais immédiatement après avoir prononcé les vœux de moine ou de religieuse, on peut éviter la difficulté, mais non la résoudre.

Sur le terrain des Vihâras de Ceylan se trouve d'ordinaire un petit temple païen. Les prêtres ou sacristains, dits Kapuvas, qui y sont attachés, ne se distinguent pas, par leur cos-
54 tume, du reste de la population. * On dit que leurs invocations et prières sont conçues en sanscrit [1]. Parfois on trouve

1. *Sîmâ* signifie le territoire de la communauté de village, de la commune; le mot a passé du sanscrit en vieux javanais et en balinais, avec la même signification.

2. En somme, Fa Hian est dans le vrai, quand il dit : « Depuis le Nirvâṇa de Buddha, les princes et les nobles ont fondé des Vihâras pour le clergé, et les ont dotés de terres, de jardins, d'ouvriers et de bœufs pour labourer la terre. » *Travels of Fah Hian*, 55.

3. *Mahâ-V.* 3, 5, 13.

1. Hardy, *E. M.* 201.

un Vihâra et un sanctuaire païen sous le même toit, comme à Lankâ-tilaka, près de Kandy. Nous savons par Hiuen-Thsang que, sur le continent de l'Inde, où l'Hindouisme était la religion régnante, des temples des dieux étaient placés auprès et pour ainsi dire à l'ombre des Vihâras [2]. Non loin de Çrâvastî était un Vihâra auprès duquel, vers l'Orient, s'élevait un temple païen : « Quand le soleil levant répand sa lumière, l'ombre du temple n'atteint pas le Vihâra, mais quand il jette ses derniers rayons, au moment de disparaître sous l'horizon, l'ombre du Vihâra couvre le temple », dit le pèlerin. On a trouvé ailleurs d'autres exemples de bonne harmonie contre les différentes sectes, particulièrement à Java et au Cambodge, autrefois, et de nos jours dans l'île de Bali. C'est un fait remarquable qu'une charte royale de donation en vieux javanais, de l'an 782 de Çaka (860 après J.-C.), contient des réglementations relatives à la fondation d'un temple de Buddha et à une fête annuelle qui devra y être célébrée, puis d'autres, relatives à des terres, à réserver pour un temple de Çiva et de Durgâ, et désignant le brahmane qui consacrera ce sanctuaire [3].

L'étendue et la population des Saṅghârâmas ont été naturellement très inégales. Il y avait des maisons religieuses qui comptaient à peine une dizaine d'habitants, tandis que de grands établissements ecclésiastiques en abritaient deux mille ou davantage. Il en est de même aujourd'hui. Au Tibet il y a des couvents qui contiennent plusieurs milliers de moines ; près de Lhassa il y en a un, dont on estime la population à 16,000 habitants. Du temps où Fa Hian visitait Ceylan, il y avait dans un de ces couvents, sur l'Abhayagiri près Anurâdhapura, 5,000 moines ; dans le Mahâ-Vihâra * il 55 y en avait 3,000, et dans un troisième, probablement à Ma-

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 284.

3. *Verslagen en Mededeelingen der kon. Akademie van Wetenschappen* (*afdeeling Letterkunde*), X, 82 (2e série).

hintale 2,000 [1]. Dans le célèbre couvent de Nâlanda, qui consistait en réalité dans un groupe de petites congrégations, Hiuen Thsang trouva de même plus de 10,000 frères; dans celui du Parc-aux-Cerfs, près de Bénarès, 1,500, tandis que l'ensemble de la population des 20 congrégations de Mathurâ ne dépassait pas 3,000 frères. D'une grandeur moyenne étaient les 100 couvents près de Kanauj, avec une population totale de 10.000 frères.

C'est aux pèlerins chinois que nous devons les renseignements les plus dignes de foi sur l'état des couvents dans les premiers siècles du moyen âge. Au VII[e] siècle, parmi tous les Saṅghârâmas, celui de Nâlanda tenait le premier rang. Les frères établis là étaient tous partisans du Mahâyâna, et, conformément à la tendance de cette école, ils étaient plutôt des savants monastiques que des mendiants à idées étroites. Tout le couvent était organisé de telle sorte, qu'on pourrait le qualifier d'Université bouddhiste : les internes pourraient être comparés aux *fellows* et *tutors* des Universités anglaises et les externes aux simples étudiants. A Nâlanda, on n'étudiait pas seulement l'Écriture Sainte bouddhique, mais aussi les livres sacrés des brahmanes et des sciences séculières, telles que l'arithmétique, la logique, la médecine. L'Upâdhyâya ou recteur Çîlabhadra, vénérable vieillard d'une conduite irréprochable, était le plus savant de tous, mais beaucoup d'autres frères avaient une réputation de savants ; une dizaine, Hiuen Thsang compris, étaient en état d'expliquer 50 ouvrages religieux ou scientifiques ; 500 connaissaient à fond une trentaine de livres, et un millier en avaient étudié vingt. Tous les

1. *Travels of* Fah Hian, 151, 158 ss. A propos du Mahâ-Vihâra, le traducteur remarque que le bâtiment « est enclos d'une muraille, formant un rectangle de 105 mètres sur 66. Il y a une porte et une petite loge à l'entrée ; au milieu du mur, à peu près, quelques marches y conduisent. Les angles de ces marches sont dans un état parfait de préservation... Quelques prêtres sont encore attachés au temple, mais ils semblent pauvres, et leurs demeures ont l'air misérable. »

jours, une centaine de chaires étaient occupées, et les cours qu'on y donnait étaient suivis avec ferveur par des étudiants attentifs.

* Les moines de Nâlanda ne se distinguaient pas seulement par le savoir ; ils étaient vertueux ; les mœurs y étaient sévères, de telle façon que depuis la fondation du couvent, vieux de 700 ans, nul n'avait jamais transgressé les règles de la discipline. Le roi donnait continuellement des preuves de son estime et de son respect, et avait destiné les revenus de cent villes à l'entretien des moines. Régulièrement, dans chaque ville [1], 200 familles apportaient chaque jour plusieurs hectolitres de riz, de beurre, de lait [2]. Par suite, les étudiants n'avaient pas besoin de mendier, et pouvaient se procurer sans peine les quatre choses absolument nécessaires : le boire et le manger, des vêtements, des objets de literie et des médicaments. C'est avant tout à la libéralité du roi qu'ils devaient leurs progrès dans les études et leur brillant succès [3]. 56

En général, les ecclésiastiques, où qu'ils fussent établis, menaient une vie facile. « Libéralement », nous dit Fa Hian [4], » on leur donne des chambres, des lits, des vêtements, de la nourriture, de la boisson. Il en est de même partout. De leur côté, les moines s'occupent d'œuvres de miséricorde, de la récitation de l'Écriture sainte, ou de pieuses méditations. Quand un ecclésiastique étranger vient chez eux, les anciens sortent pour le recevoir et le conduisent à l'intérieur du couvent, en portant pour lui son manteau et son pot à aumônes. Puis ils lui offrent de l'eau pour se laver les pieds, et, s'il vient entre les heures du repas, ils lui préparent un

1. Ceci est ou bien mal traduit, ou bien du bavardage vide de sens.

2. Le vrai fils de Çâkya doit se priver de beurre aussi bien que de lait ; mais en lisant toute cette description, nous ne devons pas oublier que les Mahâyânistes peuvent à peine être considérés comme des ascètes.

3. *Voy. des Pèl. B.* I, 151 ; III, 45.

4. *Travels*, 56.

repas particulier. Quand l'hôte s'est un peu reposé, ils lui demandent son ancienneté, pour lui donner d'après son rang une chambre avec les objets nécessaires, en tout conformément aux préceptes de la Loi. » Les prescriptions auxquelles ce passage fait allusion, sont celles que le Buddha a données relativement à la réception des moines qui viennent d'ailleurs. De quelle façon les habitants d'un couvent doivent se conduire lors de la réception des hôtes, et quelles sont les
57 règles que ceux-ci ont à observer de leur côté, * tout cela a été indiqué par le Maître avec les détails les plus minutieux [1].

A la tête d'un couvent est placé un abbé, ou plutôt un directeur, Upâdhyâya ou Nayâku, ou bien Mahânâyaka, c'est-à-dire conducteur principal. Les deux termes étaient, et sont encore, en partie, communs à Ceylan aussi bien que sur le continent de l'Inde. Le poste d'honneur qu'occupait le directeur était dû, soit à la confiance de ses frères, soit, comme c'est de nos jours le cas habituel en Birmanie, au fondateur du couvent ou au seigneur qui a le droit de collation [2].

Comme sous-directeur, on prenait, d'après Hiuen-Thsang, une personne lettrée, qui était chargée de la direction des affaires du couvent, et en revanche exempte des devoirs monastiques. Il semble être identique avec le Karmâcârya, appelé aussi Acârya tout court, qui prend la parole lors de la consécration du nouveau moine. Il est l'orateur et en même

1. *Culla-V.* 8, 2 et 1. Entre autres, on prescrit comment le nouvel arrivé doit se laver les pieds, de telle manière qu'il verse l'eau d'une main, et se lave les pieds de l'autre ; comment il doit nettoyer ses souliers ou ses sandales ; il doit demander si la chambre qu'on lui donnera est déjà occupée ou non ; demander où les convenances lui permettent d'aller, où non; quelles familles appartiennent à la secte ; où se trouve le *water-closet* ; où se trouve l'urinoir ; où il peut trouver à boire et à manger, à quelle heure on a l'habitude de rentrer et de sortir — et autres recommandations excellentes, telles qu'on en donnerait à un jeune collégien, qui va passer quelques jours chez des amis, mais dont il serait ridicule de prétendre qu'un prophète était nécessaire pour les révéler.

2. Bigandet, II, 266.

temps le maître de cérémonies; cette expression est d'ailleurs la traduction littérale de Karmâcârya [3].

Une hiérarchie régulière, en dehors de celle qui dérive de l'âge et de la science, n'existait ni dans les couvents de l'Inde, ni de nos jours à Ceylan. Pour être sous-directeur, il fallait pouvoir expliquer une des grandes divisions de l'Écriture Sainte ; une personne versée dans deux divisions, recevait la solde (?) d'un supérieur; à mesure qu'on était versé dans trois, dans quatre, dans cinq, dans six divisions, on avait le droit successivement, d'être servi par des domestiques ordinaires, * d'être servi par des « purs [1] », de se servir d'un char 58 traîné par un éléphant, enfin de se faire suivre d'une suite nombreuse. Tout ceci est en contradiction formelle avec la lettre et l'esprit de la Discipline.

La domesticité, le corps d'ouvriers et le reste du personnel attaché aux établissements religieux, étaient parfois très nombreux. Dans une inscription trouvée à Mahintale (Ceylan), on énumère individuellement plus de trois cents personnes, attachées au sanctuaire, parmi lesquelles un secrétaire, un trésorier, un médecin, un chirurgien, un peintre en bâtiments, douze cuisiniers, douze couvreurs, dix charpentiers, six charretiers, deux jardiniers (qui devaient livrer tous les mois deux cents fleurs de lotus) et vingt-quatre domestiques [2].

Nous ne devons pas croire que tous les moines ont vécu dans des couvents. Même à l'époque la plus florissante de ces institutions, en ce qui concerne l'Inde propre et Ceylan, il y avait, d'après le témoignage de Hiuen-Thsang, peut-être

3. Stanislas Julien dit que le titre du sous-directeur est en sanscrit Karmadâna (*Voy. des Pèl. B.* I, 143; II, 78); ce mot nous est inconnu dans ce sens.

1. Stan. Julien, *Voy.* II, 78, explique « purs » par « brahmanes ». Ceci est inadmissible, d'abord, parce que l'usage indien ne donne pas la qualification de « purs » aux seuls brahmanes; ensuite, parce que les brahmanes ne peuvent faire office de serviteurs; ils ne peuvent servir un roi qu'en sacrifiant leur rang, *à fortiori*, un moine.

2. Hardy, *E. M.*, 310.

autant de moines vivant en dehors des couvents, que dedans. Les moines vivant isolément étaient ou bien des ermites et des reclus, ou bien des prêtres de village.

3. — Nourriture et médicaments.

L'article 39 du titre 5 de la constitution canonique des fils de Çâkya dit : « Si un moine, à moins d'être malade, demande pour lui-même et consomme des friandises, telles que du *ghee*, du beurre, de l'huile, du miel, du sucre, du poisson, de la viande, du lait et du lait caillé, c'est un péché qui doit être réparé [par la confession]. » Comment concilier cet article avec le récit suivant lequel le Buddha, ainsi que nous l'avons 59 vu plus haut [3], refuse d'accorder la requête de Devadatta, * demandant qu'on érige en loi pour les moines l'abstinence absolue de nourriture animale ? Le Maître, dans cette occasion, permet de manger du poisson et de la viande. Il est vrai qu'on rattache à cette permission une condition incompréhensible, mais dans cette condition il n'est pas fait mention du cas de maladie.

Il n'est pas difficile de découvrir la cause de cette contradiction. D'abord, c'est un trait caractéristique du Saṅgha, que, tout en prenant l'apparence d'une règle revêtue des formes les plus scolastiques, il aboutit en fait à l'absence de toute règle, et qu'il considère cette irrégularité comme l'idéal de la sagesse ; ensuite, l'explication dogmatique et pseudo-historique de l'article cité du règlement [1], nous donne une autre clef. On y raconte, en effet, qu'un jour les infatigables Six demandèrent des friandises et s'en régalèrent. Le public en fut indigné, et ne put comprendre comment des fils de Çâkya, des ascètes pouvaient faire une chose semblable. Les

3. Tome I, 186.
1. *Sutta-Vibhaṅga*, tome II, p. 87 (édit. du prof. Oldenberg).

frères plus réservés, en entendant les gens se plaindre de la sorte, racontèrent l'affaire au Seigneur, qui, fidèle écho de l'opinion publique, témoigna son profond mécontentement de ce qui venait de se passer, et proclama ensuite l'article en question. Or, bien des faits montrent que les Indiens, au cours de l'histoire, ont de plus en plus jugé méritoire d'imiter les lois brahmaniques, relativement sévères, sur la nourriture, même quand ils appartenaient à une caste à laquelle ces lois n'étaient nullement destinées. Ils en vinrent même à trouver ces règles pas assez sévères, et à préférer des préceptes destinés aux ermites ou à d'autres ascètes. Le brahmane peut manger de la viande et du poisson, sauf exceptions nettement marquées [2]; l'ascète doit s'abstenir de viande et de miel [3]. Le Prâtimoksha défend également l'usage de la viande et du miel : on peut en conclure que, du temps de la rédaction de ce règlement des ascètes qui ne voulaient pas blesser les convenances, qui désiraient être considérés comme *âryas* *, étaient obligés de s'abstenir de ces sortes de mets, de peur d'être condamnés par l'opinion publique. La défense de boire du lait dénote même chez le fils de Çâkya une abstinence plus sévère que chez l'ascète brahmanique [1].

60

Les Indiens eux-mêmes reconnaissent que l'usage de manger rarement de la viande ou de s'en abstenir complètement ne date que de l'Age de fer, ou, comme disaient les Bouddhistes, de la période qui suivit le Nirvâṇa du Buddha. Dans les anciens poèmes et dans les codes, on trouve de nombreux exemples de saints, qui ne se contentaient pas de manger toutes sortes de viandes, mais allaient jusqu'à tuer les ani-

2. Gautama, 17, 27-38; Âpastamba, I, 5, 17, 29, ss.; Manu, 5, 27.

3. Manu, 6, 14; comp. Âpastamba, II, 9, 22, 2; une seule exception est permise par Gautama, 3, 31.

1. Sous le nom d'ascétisme (*tapas*), le brahmane entend le fait de vivre en continence; de se baigner trois fois par jour; de porter des vêtements humides; de coucher sur la terre dure; de jeûner. Gautama, 19, 15.

maux [2]. L'époque encore plus ancienne des Vedas, lorsque les sacrifices d'animaux faisaient partie du culte, peut être mentionnée pour mémoire. Il n'est donc pas étonnant de voir le Buddha manger de la chair de porc et montrer ainsi *ipso facto* qu'il n'était pas bouddhiste : ce repas eut lieu avant le Nirvâṇa, avant l'âge actuel du monde, du temps où le Sage Agastya but la mer, où Hercule mangea gloutonnement chez Admète, où Lycaon offrit à Jupiter de la chair humaine — en un mot, en l'an zéro.

En fait, les fils de Çâkya se sont conformés, en ce qui concerne la nourriture animale, à l'usage de chaque pays, car c'est leur habitude de suivre l'exemple de leur entourage. Dans la pieuse Birmanie, les moines mangent de la viande, tout en s'excusant par cet argument que le péché — même de tuer les animaux — ne retombe pas sur eux, mais sur les bouchers. Ils n'ajoutent pas que c'est leur devoir à eux de détourner les bouchers de commettre ce péché [3]. A Ceylan, les laïques se plaignent de ce que les moines sont tellement friands de viande et de carry *, et qu'ils méprisent les légumes [1]. Dans l'île de Bali, les Bouddhistes se distinguent des Çivaïtes entre autres par ceci, qu'ils mangent toutes sortes de nourriture, tandis que les autres se conforment plus ou moins aux usages indous. Il y a tout lieu de croire que les prescriptions sévères du règlement sont dues à la nécessité de tenir tête à la concurrence dangereuse [2] des Jainas, ces rivaux à la fois détestés et re-

2. Très remarquable est l'exemple cité du Sage Agasti(l'étoile Canopus), Manu, 5, 22.

3. Bigandet, II, 294. Nous avons entendu développer une autre théorie par deux Birmans assez instruits, qui avaient passé quelque temps en Europe. A la demande, comment leurs compatriotes pensaient en général au sujet de la nourriture animale, ils répondirent : Nous pouvons manger de la viande et du poisson, pourvu que nous ayons toujours présente à l'esprit cette pensée que c'est un péché d'agir ainsi. — Il faut ajouter que ces Birmans étaient des laïques, et n'étaient par conséquent pas tenus d'observer les règles monastiques sur la nourriture.

1. Hardy, *E. M.*, 92.

2. Cette concurrence était particulièrement forte à Vaiçâlî, et ce n'est pro-

doutés; car ceux-ci poussent, comme on sait, la protection des animaux jusqu'à l'absurdité. Si l'un de ces concurrents gênants faisait aux fils de Çâkya le reproche que dans les vœux du jeune moine le poisson, la viande, le beurre, etc., étaient qualifiés des termes trop doux de « luxe », de « superfluités », on pouvait renvoyer le critique à la prescription du Prâtimoksha : sur cette cuirasse de la vertu ascétique la plus irréprochable, les flèches empoisonnées de tous les assaillants devaient s'émousser.

En apparence isolée, sans lien soit avec le règlement, soit avec les vœux, soit avec la décision dans le cas de l'exigence de Devadatta, est la défense faite aux moines de manger de la chair humaine. Cette prescription, du moins, avait le mérite de sembler entièrement neuve. L'anecdote, imaginée pour justifier cette défense, démontre clairement, même à ceux qui ne le sauraient pas, que la chair humaine n'était nullement une friandise journalière des Indiens, et qu'une seule fois, un seul moine malade, sans qu'il y eût de sa faute, dans les circonstances les plus extraordinaires, en goûta, croyant prendre un remède. L'historiette [3] est si frappante et si caractéristique qu'il serait dommage de la passer sous silence.

Une fois que le Seigneur séjournait à Bénarès, il s'y trouvait un couple pieux, Suppiya et Suppiyâ, humbles serviteurs de l'Église *, riches en charité et en bonnes œuvres. Une fois 62 que Suppiyâ était venue au couvent, allant de cellule en cellule, pour voir s'il y avait des frères malades et si elle leur pouvait être utile en leur donnant des friandises ou des remèdes, il se trouva qu'un des moines venait de prendre

bablement pas un hasard si cette ville est mise en avant, toutes les fois qu'il est question de querelles des frères entre eux, ou avec des hérétiques (non des brahmanes naturellement), en ce qui concerne la conservation du sel, les repas aux heures indues, l'usage du lait caillé, et d'autres points de discipline ascétique.

3. *Mahâ-V.* 6, 23.

une purgation. Celui-ci lui dit : « Ma sœur [1], je viens de prendre une purgation, et j'aurais besoin d'un médicament pour en combattre l'effet trop violent ». — « C'est bien, vénérable seigneur, on vous le donnera ». — Après ces paroles, la bonne dame rentra chez elle et envoya immédiatement un de ses domestiques, pour voir si l'on pourrait trouver quelque part de la viande. L'homme parcourut toute la ville de Bénarès, mais ne trouva nulle part l'occasion d'acheter de la viande. Il rentra chez sa maîtresse les mains vides, et lui dit : « Madame, on ne peut trouver nulle part de la viande ; c'est aujourd'hui un jour où il est défendu d'abattre des animaux [2] ». — Alors la bonne Suppiyâ se dit à elle-même : si le frère malade ne reçoit pas de médicament pour combattre les effets trop violents de la purgation, son état empirera, il mourra peut-être ; et il ne serait pas gentil de ma part de ne pas lui faire porter une chose que je lui ai promise. Alors elle prit une résolution courageuse, elle saisit un couteau, coupa un morceau de chair de sa cuisse, et le donna à sa servante, en disant : « Voilà, tu porteras cette viande à tel monastère, et tu le donneras à un moine malade, que tu y trouveras ; si quelqu'un me demande, dis-lui que je suis indisposée ». — En disant cela, elle tenait sa cuisse recouverte sous sa robe, et se mit sur un lit de repos. En attendant, Suppiya rentra, et, ne voyant pas sa femme, il dit à la servante : « Où est Suppiyâ? » — « Elle se repose dans la chambre intérieure », répondit la domestique. — Suppiya s'y rendit, et dit à sa femme : « Pourquoi êtes-vous couchée? » — « Je ne suis pas 63 bien ». — « Qu'avez-vous? » — * Elle raconta alors à son mari ce qui s'était passé. Un saint enthousiasme s'empara de l'esprit de Suppiya, lorsqu'il apprit cette histoire tou-

1. Les moines disent « Ma sœur » à toute femme.

2. Dans un édit d'Açoka dont nous possédons plus d'une rédaction, on indique les jours où il est défendu de tuer et de vendre du poisson ; et de même, les jours où il est défendu de tuer et de vendre d'autres animaux. Cunningham, *Corp. Inscr. Ind.* pl. XXI.

chante : « Quel dévouement rare et admirable ! » s'écria-t-il, « quelle foi incomparable possède Suppiyâ, elle qui donne sa propre chair ! Que ne donnerait-elle pas ? » — Joyeux, il se rendit auprès du Seigneur, et, après l'avoir salué et avoir pris place à une distance respectueuse, il l'invita à dîner, en même temps que la Congrégation des moines, pour le lendemain. L'invitation fut acceptée, et Suppiya, après les salutations ordinaires, retourna chez lui. Le lendemain, dès l'aube, il fit préparer les mets les plus exquis; puis il fit dire au Maître que le repas était servi. Lorsque le Tathâgata, arrivé chez Suppiya, eut pris place avec sa suite, le maître de la maison vint le recevoir, mais sa femme ne parut pas, ce qui fut cause que le Buddha demanda : « Où est Suppiyâ? » — « Elle est indisposée, Seigneur ». — « Qu'elle vienne ici ». — « Elle ne peut venir, Seigneur ». — « Qu'elle se fasse alors porter ici », dit le Maître. Afin de satisfaire au désir nettement exprimé du Buddha, l'hôte fit amener sa femme. A peine fut-elle amenée dans la chambre et eut-elle contemplé le visage du Seigneur, que la plaie béante fut complètement guérie. Les époux ne purent trouver des paroles assez fortes pour exprimer l'étonnement que leur causait la puissance miraculeuse du Tathâgata. Pleine de joie, la femme servit personnellement la Congrégation dont le Buddha est le chef, et ce ne fut qu'après la fin du repas qu'elle prit place à une distance respectueuse. Le Buddha, après avoir réjoui ses hôtes par un discours approprié, se leva de son siège et partit. Ce fut à propos de cet événement, que le Buddha réunit les moines en chapitre et leur demanda : « Qui de vous, moines, a demandé de la viande à la pieuse Suppiyâ ? » — « Moi, Seigneur », dit le frère qui avait été malade. — « Avez-vous mangé la viande qui vous était apportée, moine ? » — « Oui, Seigneur », fut la réponse. — « Avez-vous bien examiné ce que c'était? » — « C'est ce que je n'ai pas fait, Seigneur ». — Alors * le Tathâgata le blâma, disant : « Comment est-il possible, sot que vous êtes, de manger de la viande avec si

64

peu d'attention ? Vous avez mangé de la chair humaine, sot. Voilà une action qui n'est pas faite pour disposer favorablement les ennemis de la Foi, sot ». Ayant ainsi repris le moine malade, il se retourne vers l'assemblée, et dit : « Il y a des personnes, moines, si croyantes et si pieuses, qu'elles sont capables de donner en sacrifice leur propre chair ; vous ne devez pas manger de la chair humaine : celui qui en mange commet une faute grave. Vous ne devez pas non plus manger sans avoir préalablement fait attention à ce que vous mangez, moines. Celui qui agit ainsi commet une faute grave. »

Ceux qui mettent en doute l'infaillibilité historique des écrits canoniques ne verront dans ce récit qu'une preuve assez superflue du fait que les moines eussent été incapables, tout aussi bien que leurs compatriotes et leurs contemporains en général, de manger sciemment de la chair humaine. En outre, la réprimande infligée à quelqu'un qui a péché par ignorance, est en contradiction avec la décision rendue lors de la demande de Devadatta : « la viande est permise, non vue, non mentionnée, non soupçonnée ». Le moine ne soupçonnait nullement qu'il mangeait de la chair humaine, et même s'il l'avait soupçonné, il n'avait pas l'expérience nécessaire pour la reconnaître [1].

Le récit, que nous venons de citer, est suivi immédiatement d'une série d'autres contes, qui doivent expliquer pourquoi les religieux ne doivent pas manger la chair d'éléphants, de chevaux, de chiens, de serpents, de lions, de

1. Le Roi Milinda (Milindra) fixe quelque part (*Mil. P.* 158) l'attention du vénérable Nâgasena sur deux paroles du Seigneur, absolument contradictoires : l'une dit : « qui pèche ignorant, ne pèche pas » ; l'autre : « celui qui, ignorant ce qu'il fait, tue un être vivant, se prépare un haut degré de péché ». Le Père de l'Église, avec son escobarderie ordinaire, se débarrasse de la contradiction en disant : « Il faut distinguer, ô Roi ; on peut pécher sans intention, et on peut pécher non sans intention ; c'est du péché sans intention que le Seigneur a dit : l'ignorant ne pèche pas ». — L'Indou qui a, sans le savoir, goûté d une nourriture défendue, doit faire pénitence en jeûnant sévèrement, afin qu'il apprenne à être prudent : Manu, 5, 20.

tigres, de panthères, d'ours et d'hyènes. En abrégé, ces récits reviennent à ceci :

Une fois, du temps du Buddha, il arriva que des éléphants du Roi moururent *. Les gens en mangèrent la chair, car il y 65 avait justement une famine dans le pays, et en donnèrent aux moines, lorsque ceux-ci faisaient leur tournée habituelle pour mendier leur nourriture. Les gens — on ne dit pas si ces gens-là étaient les mêmes qui avaient donné l'aumône — en furent indignés, et ne pouvaient pas comprendre comment des ascètes, tels que les fils de Çâkya, pouvaient manger de la viande d'éléphant. En effet, les éléphants étaient la propriété du roi ; si le roi venait à savoir qu'on avait mangé la chair de ses éléphants morts, il serait immanquablement furieux. On raconta la chose au Maître, qui rendit la décision : « Il est défendu de manger de la chair d'éléphant ; celui qui le fait commet une faute ».

Vers ce temps-là moururent les chevaux du Roi : suit, *mutatis mutandis*, le même récit.

Une fois qu'il y avait une famine, les gens mangèrent de la viande de chien et en donnèrent aux moines. Le public fut indigné et ne put comprendre comment des fils de Çâkya, des ascètes, pouvaient prendre une nourriture aussi dégoûtante. L'affaire est soumise au Seigneur : il est de l'avis du public et défend aux moines de manger de la viande de chien. Vers la même époque, lors de circonstances analogues, on mangea la chair des serpents, et l'on en distribua en aumônes. Le public ne négligea pas de faire connaître sa désapprobation, pour la même raison que ci-dessus. Une raison vint s'y ajouter. Supassa, roi des Nâgas, se rendit chez le Seigneur, et lui demanda de la façon la plus respectueuse qu'il lui plût de défendre l'usage de la viande de serpent, vu qu'il y en avait parmi les Nâgas plusieurs qui étaient incrédules, ou même hostiles à la foi [1] : ceux-ci pouvaient faire du tort aux

1. Les nuages sombres sont ennemis de la lumière solaire ; mais il y a aussi des nuages clairs et blancs.

moines qui ne seraient pas sur leur garde. Après avoir présenté sa requête et avoir été réconforté par une allocution du
66 Seigneur, le Prince des Serpents partit, en faisant * des démonstrations de son grand respect. Ceci donna lieu au Maître de convoquer ses moines et de leur défendre de manger la chair des serpents [1]. Vers ce temps-là quelques chasseurs tuèrent un lion, ils mangèrent la chair et en donnèrent à des moines. Au moment où ceux-ci, après avoir pris leur repas, se promenaient dans une forêt, des lions, flairant la chair de lion qui avaient été mangée, coururent vers eux. On raconta l'affaire au Seigneur, qui, à propos de cette aventure, défendit aux moines de manger de la viande de lion. — Suit enfin le même récit, au sujet des tigres, des panthères, des ours et des hyènes.

Dans les codes indous, c'est une règle générale que les animaux pentactyles ne sont pas mangeables, sauf des exceptions déterminées [2]. Or il existe une règle scolastique d'interprétation légale, expliquée par Patañjali (le même que nous avons déjà appris à connaître comme auteur d'un manuel aphoristique du Yoga), dans son grand commentaire sur Pâṇini [3]. Il dit ce qui suit : « De la détermination de ce qui est mangeable, on conclut à ce qui est défendu comme non-mangeable ; par exemple, quand il est dit : « Cinq espèces [4] sont mangeables », on conclut que les autres espèces ne sont

1. On pourrait objecter que la viande d'éléphant, de cheval, de serpent, etc., est comprise sous la dénomination générale de « viande », et que par conséquent la défense de manger de la viande en général entraînait d'elle-même la défense de la viande d'éléphant, etc. Mais les règles du sens commun ne sont pas applicables à la philosophie supra-sensible ou transcendante, bouddhique ou autre.

2. Cinq espèces sont exceptées, Yâjñavalkya, I, 177, à savoir : les lièvres, les tortues, les iguanes, les hérissons et les porc-épics ; six dans Manu, 5, 18 et dans Gautama, 17, 27, c'est-à-dire les précédents, plus les rhinocéros ; les mêmes, avec l'adjonction d'un animal maintenant inconnu, dans Âpastamba, I, 5, 17, 37.

3. Introduction, fol. 10 *a* (édit. de Bénarès).

4. Ce nombre est justement celui donné dans Yâjñavalkya, passage cité.

pas mangeables ; en revanche, l'indication d'une variété particulière comme non-mangeable, nous indique en même temps les variétés mangeables. Quand il est dit : « le porc domestique ne peut être mangé », on en conclut qu'il est permis de manger le sanglier. » — En applicant cette règle, * les fils 67 de Buddha semblent avoir donné une nouvelle forme à un vieux précepte : ils ont expressément énuméré quelques animaux pentadactyles comme nourriture défendue. En ce qui concerne les serpents, les chevaux et les éléphants, les Indous les considèrent également comme de la nourriture défendue ; les sauvages et les Cânḍâlas peuvent en manger, mais ce sont gens qu'on considère comme placés en dehors de la société, par conséquent, en dehors de la loi. Les gens qui blâmaient si ouvertement les moines de ce qu'ils mangeaient la chair de pareils animaux, et dont les sentiments étaient partagés par le Buddha, étaient évidemment des Indous. Il eût été bien plus commode, pour les auteurs des écrits canoniques de dire tout simplement : « Nous, fils de Çâkya, nous nous empressons de suivre l'usage général du pays », mais de cette manière on n'eût jamais pu écrire de gros livres, avec un contenu en apparence nouveau. La prolixité et la minutie sont des qualités aux yeux des Bouddhistes. Nous verrons plus tard quelle conclusion on peut tirer de ce fait en ce qui concerne la période de l'histoire indienne à laquelle il faut rapporter les écrits canoniques.

Le moine doit se procurer sa nourriture quotidienne par son propre effort. Il faut prendre cette expression dans le sens bouddhiste ; autrement, on serait tenté d'entendre par « propre effort » un travail manuel et intellectuel, et non des tournées pour aller recevoir des aumônes. Le moine n'a pas le droit de demander l'aumône en paroles, comme le font par exemple les Brahmacârins ; mais, comme tout homme qui le voit passer le matin avec son pot à aumônes, sait à quoi s'en tenir, on peut de plein droit donner au fils de Çâkya le nom de mendiant : il mendie en esprit. Il y a des gens qui

pensent, avec le poète grec, qu'il est moins important de paraître vertueux, que de l'être[1]; mais le Bouddhiste admet un principe de conduite différent, et assure qu'il est indifférent d'être mendiant ou de ne pas l'être, pourvu qu'on n'en ait pas l'apparence. Il n'est pas convenable de demander quelque chose directement; c'est ce que le Seigneur, le « Dieu
68 suprême des dieux » * a dit lui-même[1] dans le passage prophétique et poétique que voici :

Les gens sensés ne mendient pas,
La mendicité est désapprouvée par les gens comme il faut[2];
Les gens comme il faut se tiennent debout dans une [silencieuse] attente.
C'est là la façon de mendier des gens comme il faut.

On peut conclure de ce passage que le métier de moine est une « mendicité honnête ».

L'apparence extérieure du vrai moine doit être calme et tranquille; elle doit refléter, pour ainsi dire, la paix qui habite son âme. Telle est l'image que nous présentent quelques lignes classiques du Lalita-Vistara[3], où il est raconté comment le Bodhisatva, encore affligé par les sombres apparitions qu'il vient de contempler, est réconforté par le spectacle d'un Bhikshu, qui, « calme et doux, réservé et chaste, les yeux non pas dirigés fièrement en haut, mais regardant modestement devant lui[4], plein de grâce dans l'attitude, dans la démarche, dans le regard, dans la manière de porter la cape, le pot à aumônes et la tunique, se trouvait sur la route ».

1. Οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος ἀλλ' εἶναι θέλει. Eschyle.

1. *Mil. P.* 230.

2. L'original porte : *ârya*.

3. Page 230.

4. *Yugamâtraprekshin* et *yugamâtradarçin* ou *yugamâtradrç* comme on lit Caraka, 1, 8 est une expression qui n'est pas seulement applicable à des religieux ; dans Caraka, passage cité, on l'applique au médecin bien élevé. La vraie signification de *yugamâtra* peut être : « la longueur d'un joug », ou « seulement un joug », ou « la distance de deux [pieds] ».

Ces traits de l'antique Bhikshu indien ne se retrouvent plus qu'en partie dans le clergé singhalais de nos jours. « Dans presque toutes les localités », dit un témoin digne de foi [5], « on peut voir fréquemment les fils de Buddha, quand ils vont de maison en maison avec leur pot à aumônes, pour mendier leur nourriture. D'ordinaire ils s'avancent d'un pas mesuré, sans faire grande attention à ce qui se passe autour d'eux. Ils vont nu-tête et le plus souvent nu-pieds. Dans la main droite, ils ont un éventail *, qu'ils tiennent devant les yeux, quand une femme se présente, afin d'éviter des pensées charnelles ». 69

Quand il est malade, le moine peut prendre du *ghee*, du beurre, de l'huile [1], du miel et du sucre, en tant que médicaments [2]. De même le Seigneur a permis l'usage médical de cinq graisses, à savoir la graisse d'ours, l'huile de poisson, l'huile de marsouin, le saindoux et la graisse d'âne ; de même l'usage de diverses racines, qui tiennent une grande place dans la pharmaceutique indienne, telles que le gingembre, le safran d'Inde, le calamus et l'andropogon. La préparation et l'emploi d'extraits amers ou de thés, tirés de l'*azadirachta*, etc., l'emploi de feuilles, de fruits, de gommes possédant des vertus curatives ; de sels, de poudres, d'onguents pour les yeux, même de la chair crue et du sang ; l'utilisation de poudres à priser et de pipes pour humer la fumée [3], tous ces moyens ont été autorisés par le Buddha. De plus, la médecine, avec son autorisation, emploie les moyens suivants : des frictions avec des onguents, trois sortes de ventouses, autant de sortes de bains de sueur, des douches, des saignées ;

5. Hardy, *E. M.* 309.

1. *Sutta-V.* II, p. 88 on nomme cinq sortes d'huile : huile de sésame, de grain de moutarde, de *madhuka* (*bassia*), de ricin et huile de poisson ou graisse de quadrupède.

2. *Mahâ-V.* 6, 1 ss.

3. L'usage de fumer des pipes était connu aux anciens Indiens, quoiqu'ils se servissent d'autres herbes que le tabac. On trouve une description détaillée de pipes dans le plus ancien ouvrage indien sur la médecine, Caraka, 1, 5.

l'emploi de la lancette pour enlever les tumeurs, des liquides corrosifs, des gargarismes, des bandages, des remèdes pour purifier les blessures, des alcalis corrosifs, des purgations, des clystères. Cette énumération suffira pour donner quelque idée de l'état de la médecine indienne, à l'époque où fut rédigé l'écrit canonique [4] auquel nous empruntons ces détails.

4. *Mahâ-V.* 6, 14.

CHAPITRE IV

LE RÈGLEMENT

* Le Prâtimoksha, qui doit être récité deux fois par mois dans une réunion du chapitre, comprenant au moins quatre personnes, est divisé en dix sections ou titres. 70

1. Examen préliminaire, concernant les conditions requises pour que la réunion du chapitre ait lieu d'une manière complètement régulière.

2. Introduction.

3. Les péchés capitaux, qui ont pour conséquence l'expulsion de la communauté (*parâjita-dharmâs*, *pârâjika-dharmâs;* pâli *pârâjikâ dhammâ*) [1];

4. Les actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté (*sañghâvaçesha*, pâli *sañghâdisesa* [2]).

1. *Parâjita* signifie « chassé »; *pârâjika* « digne d'être chassé ou expulsé ». Le commentateur cité par Minayef, p. 65, ne comprend plus rien de la signification primitive du mot; l'auteur du Sutta-V. I, p. 28 ne l'explique pas non plus.

2. L'explication de ces deux termes est incertaine. Pour les accorder ensemble, on est bien obligé d'admettre que le mot pâli *adisesa* répond à un sanscrit *atiçesha; atiçesha* et *avaçesha* signifient : « reste, reliquat. » Cette signification n'est pas bien admissible ici; nous risquons la supposition que *atiçesha* et *avaçesha* ont eu également le sens de « mise à part, séparation »; la preuve que les idées sont apparentées est fournie, entre autres, par le mot *viçesha*, « différence, distinction »; il n'est nul besoin de démontrer qu'il y a un lien entre les idées de « distinction » d'un côté, et « séparation, mise à part » de l'autre. Nous osons à peine penser à une corruption du mot *viçlesha*, « mise à part, séparation ».

5. Les cas indéterminés (*aniyata-dharma*).

6. Les actions punies par la confiscation d'un objet possédé par le délinquant (*naissargika* [3], pâli *nissaggiya pâcittiya*).

7. Les actions pour lesquelles il faut faire pénitence (*prâyaççittika*, pâli *pâcittiya*).

8. Les actions qu'il faut confesser (*pratideçanîya*, pâli *pâṭidesaniya*).

71 * 9. Ce qui appartient à une bonne éducation (*çaikshya*, pâli *sekhiya*).

10. Ce qui se rapporte à l'arrangement des différents (*adhikaraṇaçamatha*, pâli *adhikaraṇasamatha*).

Avant de donner tout le formulaire d'après la leçon méridionale, en notant les variantes les plus importantes des deux autres rédactions [1], nous décrirons, d'après un témoin oculaire [2], la cérémonie de la récitation, telle qu'on la célèbre de nos jours à Ceylan.

Les moines commencent par se mettre à l'écart deux par deux, afin de se confesser l'un à l'autre leurs péchés, à genoux, et à voix basse. Dès que la confession est terminée, ils prennent place sur des nattes, sur lesquelles est étendue du calicot blanc, placés en deux rangées, l'une en face de l'autre. Le moine le plus ancien est placé en tête d'une rangée ; celui qui vient après lui, en tête de la rangée opposée ; le troisième en rang après le premier, le quatrième après le second, et ainsi de suite. L'ancien reste assis, tandis que les autres viennent s'agenouiller devant lui, et lui rendent hommage en ces paroles : « Avec permission. Pardonne-moi, Seigneur, tous mes péchés, en actions, en paroles, ou en pensées. » L'ancien répond : « Je vous pardonne, cher frère ;

3. *Naisargika*, comme on écrit d'ordinaire, est une fausse orthographe, et un tout autre mot.

1. Pour abréger, nous désignerons la rédaction chinoise par *C*, celle de la Mahâvyutpatti par *M*.

2. J. F. Dickson, dans *Journal Roy. As. Soc.*, vol. VIII (new series).

accorde (ou accordez) le pardon. » Tous disent alors : « Avec permission. Je vous pardonne, Seigneur. »

Alors le second en rang se remet à sa place, et tous ceux qui sont plus jeunes que lui s'agenouillent devant lui pour demander et accorder le pardon. Puis le troisième en rang reprend sa place, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le plus jeune des frères se soit agenouillé devant le plus jeune moins un. L'action de s'agenouiller, de demander et d'accorder le pardon, se répète, par conséquent, autant de fois qu'il y a de moines assemblés moins un. Après que tous se sont assis, ils s'agenouillent de nouveau *, et s'unissent dans un hommage 72 commun au Buddha, ainsi conçu : « Hommage au Seigneur, le Saint, le trois fois Sage ! (*répété trois fois*). Je crois que notre Seigneur, saint, parfaitement sage, doué de science et de bonne conduite, le parfait connaisseur de l'univers, le dompteur non surpassé des hommes, le maître des hommes et des dieux est Buddha le Seigneur. C'est pourquoi, durant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâṇa, je veux chercher mon refuge dans le Buddha.

Aux Buddhas du passé,
A ceux qui viendront,
Aux Buddhas du présent,
J'apporte toujours mon hommage.

Je n'ai nul refuge ailleurs,
Buddha est mon meilleur refuge,
Aussi sincèrement que je le confesse,
Puissent le salut et la bénédiction m'accompagner !

Je me courbe, la tête penchée,
Devant la poussière de ses pieds ;
Si j'ai péché contre lui,
Puisse-t-il me pardonner !

« Je crois que le Dharma a été bien établi par notre Seigneur, clair pour tous, non lié au temps, convaincant,

apportant avec lui les preuves (de sa vérité), devant être reconnu comme vrai par tous les hommes sensés au fond de leur âme. C'est pourquoi, durant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâṇa, je veux chercher mon refuge dans le Dharma.

Aux Dharmas du passé,
A ceux qui viendront,
etc. [1].

« Je crois à la Communauté des disciples du Seigneur, celle qui marche en sainteté et en équité, sur le vrai et bon chemin, la Communauté * qui consiste en quatre fois deux [degrés d']êtres spirituels, en huit sortes d'êtres spirituels [1], cette Communauté qu'il faut invoquer, recevoir d'une façon hospitalière, honorer avec des offrandes, et saluer les mains jointes; le champ incomparable de bonnes œuvres pour le monde. C'est pourquoi, pendant toute ma vie, jusqu'à mon Nirvâṇa, je veux chercher mon refuge dans la Communauté (Saṅgha).

Aux Saṅghas du passé
etc. [2].

Buddha, Dharma, les Pratyekas [3]
Et le Saṇgha sont mes maîtres.
Je suis leur serviteur plein d'humilité.
J'honore hautement leur vertu.

J'honore hautement la trinité [qui sert de] refuge.

1. Ce couplet et les deux qui suivent, sont pareils aux trois qui précèdent, sauf que « Buddha » est remplacé par « Dharma », et que, dans le troisième couplet, le second vers est ainsi conçu : « Devant le Dharma, le trois fois excellent. »

1. Les huit sortes d'Arhats ou Saints des Buddhistes peuvent être comparés aux huit Vidyeçvaras ou catégories de Délivrés des moines çivaïtes (*Sarvadarçâna-Saṅgraha,* p. 81, 85; cf. 89). Nous considérons les huit Vasus, les esprits divins de l'Univers, comme le point de départ mythologique de ces huit êtres spirituels (*purushas*).

2. Ce couplet, et les deux autres qui suivent, correspondent, *mutatis mutandis*, à ceux adressés au Dharma.

3. On se rappelle que Devadatta, lui aussi, est un des Pratyeka-buddhas.

Et la trinité des propriétés [4],
L'indifférence enfin
Le Nirvâṇa, j'obtiens le triple.

Hautement célébrée soit la première trinité,
Hautement célébrée soit en même temps la seconde,
Ainsi que l'indifférence ;
Hautement célébré soit par moi le Nirvâṇa.

J'honore les Buddhas miséricordieux,
Dharmas et Pratyeka-buddhas,
Et les Saṅghas aussi, en humilité;
Je me courbe devant la trinité des Sages [5].

* Je respecte les paroles et les leçons du Maître; 74
J'honore les sanctuaires,
Mon supérieur, mon maître.
Puisse la profondeur de ma contrition
Délivrer mon esprit du péché !

Après cet hymne, les moines se lèvent, et reprennent leurs places. L'Ancien, ou celui qui le remplace, se met au haut des deux rangées, entre les deux, sur un coussin plus élevé que celui des autres moines. Devant lui se place un moine plus jeune. Ce dernier pose les questions contenues dans la première partie du formulaire qui suit; le premier répond.

La rédaction chinoise, elle aussi, débute par un hymne, commençant par ces mots :

Je me courbe en adoration devant le Buddha,
Devant le Dharma et le Saṅgha

4. C'est-à-dire, l'irréalité, la misère et l'inconstance de toute chose.

5. Il est difficile de savoir au juste ce qu'on entend par les Trois Sages : certainement pas Pâṇini, Kâtyâyana et Patañjali, qu'on désigne ainsi dans la littérature indienne. Peut-être faut-il entendre sous cette désignation les personnifications du passé, du présent et de l'avenir, du commencement, du milieu et de la fin : autrement dit, Brahma, Vishṇu et Çiva, la Trimûrti. Comme Trimûrti est un des surnoms du Buddha, on peut considérer les trois Sages comme les trois aspects ou phases d'un seul et même être, le Buddha.

Puis, on célèbre d'une façon assez étendue l'excellence du règlement, et chacun est exhorté à en suivre les préceptes. A la fin on déclare :

> Le Tathâgata a ordonné que ces articles
> Seront récités publiquement deux fois par mois.

1. — Examen préliminaire.

Le moine qui fait les questions, sera désigné par la lettre B ; celui qui répond, par la lettre A. Tous les deux parlent agenouillés [1].

B. Gloire au Seigneur, le Saint, le parfaitement Sage ! Écoutez moi, honorable assemblée ! Si l'assemblée l'approuve, je poserai des questions au vénérable A.

75 * A. Gloire au Seigneur, le Saint, le parfaitement Sage ! Écoutez-moi, honorable assemblée ! Si l'assemblée l'approuve, je répondrai aux questions que me posera le vénérable B. concernant la discipline.

B
> Le balai et la lampe,
> De l'eau, et un siège,
> Cela s'appelle les préparatifs
> De la célébration de l'Uposatha.

Avec permission. *Le balai.* — A. Et le balayage [1]. — B. *Et la lampe.* — A. Et l'action d'allumer la lampe. Comme le soleil brille encore, la lampe n'est pas nécessaire [2]. — B.

1. A. est l'ancien, et c'est lui qui devrait présider, B., plus jeune, devrait tenir la parole et réciter le règlement. Chez les Singhalais, c'est juste le contraire.

1. Nous donnons la traduction littérale, autant que possible.

2. Cette information supplémentaire contredit absolument les paroles versifiées. L'habitude des moines de Ceylan, de se réunir le jour, s'écarte de l'usage ancien ; voir *Mahâ-V.* 2, 26, 9, où la lampe est justement mentionnée comme un objet nécessaire pour la célébration de l'Uposatha.

Et de l'eau, et un siège. — A. En dehors, d'un siège, (il faut aussi) qu'on mette de l'eau, pour boire et pour d'autres usages. — B. *Cela s'appelle les préparatifs de la célébration de l'Uposatha.* — A. Ces quatre actions, le nettoyage avec le balai, etc., doivent avoir lieu avant la réunion du chapitre, et s'appellent pour cette raison, les préparatifs de la cérémonie du sabbat. Ce qui concerne les travaux préparatoires est ainsi épuisé [3]. —

B. Vote et justification, indication de la saison,
Dénombrement des moines, et une allocution,
Voilà ce qu'on appelle la condition préalable
A la célébration de l'Uposatha.

Vote et justification [4]. — A. Un cas de vote et de justification, de moines ayant voix au chapitre, d'émission du vote, * ne se présente pas ici [1]. — B. *Indication de la saison.* — 76
A. Indiquer la saison, en mentionnant quelle partie des trois saisons, hiver, été, saison des pluies, s'est écoulée, et quelle partie doit s'écouler encore. Or, notre Loi admet trois saisons; dans la saison actuelle, l'hiver, il y a huit jours de sabbat; de ceux-ci un est passé, nous fêtons le second, et il en reste

3. Tout ce qui précède, mais surtout la dernière phrase, ressemble à un texte avec commentaire, beaucoup plus qu'à un catéchisme par demandes et réponses.

4. *Chanda-pârisuddhi. Mahâ-V.* 2, 26, une célébration du Sabbat par une réunion qui n'est pas en nombre, mais devenue nécessaire par les circonstances, est appelée Pârisuddhi-Uposatha. Art. 22, un frère malade qui ne peut assister à l'Uposatha, fournit sa *pârisuddhi*. Dans le dernier cas, on peut traduire le mot par « excuse », mais dans le premier cette signification ne convient pas bien, le sens est plutôt « validation ». Dans les deux cas « justification » ne serait pas déplacé. Il semble qu'on ait confondu deux sens de *chandapârisuddhi :* à savoir, « la déclaration (faite par quelqu'un) de sa bonne volonté » et « la déclaration (donnée par quelqu'un) de son avis », c'est-à-dire « l'action de voter ».

1. La traduction n'est pas sûre. Probablement on ne veut dire autre chose que ceci : « le cas que des moines ayant voix au chapitre ont à émettre leur vote, à voter, ne se présente pas ici ».

encore six. — B. *Dénombrement des moines.* — A. Le nombre des moines, réunis dans cette maison du chapitre est x. — B. *Une allocution.* — A. Une allocution doit être faite aux religieuses; mais, comme en ce moment il n'y a pas de religieuses présentes, l'allocution n'a pas lieu. — B. *Voilà ce qu'on appelle la condition préalable à la célébration de l'Uposatha.* — A. Ces cinq actions, le vote, etc., doivent avoir lieu avant la récitation du Prâtimoksha; c'est pourquoi on les appelle la condition préalable à la célébration de l'Uposatha. Les conditions préalables sont ainsi épuisées.

B Un jour de sabbat, le nombre requis des moines
Autorisés [est présent,] nulle faute commise par tous ensemble
N'est constatée, nulle personne qu'on doive éviter
N'est présente, ainsi l'assemblée peut être dite légale.

Un jour de sabbat. — A. Il y a trois jours où l'on célèbre le sabbat : le 14e ou 15e jour (de la demi-lune) ou un jour de réunion extraordinaire [2] : aujourd'hui c'est un sabbat du 15. — B. *Le nombre requis des moines autorisés* [*est présent*]. — A. Quand assistent à la célébration du sabbat autant de moines qu'il est nécessaire, au moins quatre, autorisés et capables, 77 non excommuniés par l'Église, et quand ces moines * sont établis dans la même paroisse, ou à une distance de deux aunes et demi tout au plus en dehors de la limite fixée [1]. — B. *Nulle faute commise par tous ensemble n'est constatée.* — A. Il n'y a pas de faute commise par tous également, par

2. *Sâmaggî* (sanscr. *sâmagrî*). Ce mot signifie aussi bien « concorde » que « plénitude [d'une assemblée] ». « Cette double signification a donné lieu à l'explication d'après laquelle le Sâmaggi-uposatha serait un sabbat de réconciliation ; mais la même autorité qui nous apprend cela, dit en même temps que, lors de la clôture solennelle de la période de retraite, une réunion a lieu le jour de Sâmaggi-pavârana (voir Minayef, *Prât.*, p. 27). Il en résulte que le Sâmaggî est simplement une assemblée plénière, qui se réunit, non tous les 14 ou 15 jours, mais à de longs intervalles. *Sangha-Sâmaggî* signifie simplement : approbation générale du chapitre. *Mahâ-V.* 2, 36.

1. C'est l'explication généralement admise; la justesse en est contestable.

exemple en ce qui concerne le fait de manger à des heures défendues, ou quelque chose de pareil. — B. *Nulle personne qu'on doive éviter n'est présente.* — A. Les vingt et une classes de gens qu'il faut éviter et tenir à une distance de deux aunes et demi, tels que laïques, eunuques, etc., ne sont pas présentes [2]. — B. *Ainsi l'assemblée peut être dite légale.* — A. Quand une célébration en commun du sabbat satisfait à ces conditions, alors l'assemblée est dite légale. — Ce qui concerne la légalité est ainsi épuisé.

Après avoir épuisé les travaux préparatoires et les conditions préalables, je réciterai, avec la permission des moines assemblés, qui viennent de se confesser, le « Prâtimoksha ».

Ici se termine la première partie, dont le contenu, dans la rédaction chinoise, est plus concis, sans différer beaucoup quant au fond. Pour qu'on puisse comparer, nous la donnons ici :

« Les moines sont-ils réunis ? » — Oui. — « Tout est-il prêt ? » (des sièges, de l'eau, des balais, etc.). — Oui. — « Que toutes les personnes non consacrées s'éloignent. » (S'il y en a, elles doivent partir ; s'il n'y en a pas, qu'on le dise). « Y a-t-il parmi les moines assemblés quelqu'un qui demande l'absolution ? » (Si oui, qu'il le dise.) — « Il faut adresser une allocution aux religieuses. » * (S'il n'y a pas de religieuses présentes, qu'on le dise). — « Sommes-nous d'accord sur ce que nous avons à faire ? Nous devons réciter le règlement dans une réunion légale du chapitre. — Véné- 78

2. Les vingt et une classes de personnes qui composent le *profanum vulgus* sont énumérés ainsi, *Mahâ-V.*, 2, 36 et Minayef, *Prat.*, p. 28 : les laïques, les religieuses, les religieuses postulantes, les novices-hommes, les novices-femmes, ceux qui ont renoncé à la règle monastique, ceux qui ont commis un péché capital, les excommuniés pour avoir caché leur faute, pour avoir refusé de faire pénitence, pour n'avoir pas voulu rétracter leurs erreurs, ceux qui prennent faussement la qualité de religieux, les apostats qui ont passé à une autre secte, les eunuques, les animaux, les matricides, les parricides, les meurtriers d'Arhats, les violateurs de religieuses, les auteurs de schismes dans la communauté, ceux qui ont fait verser le sang, les hermaphrodites.

rables frères, écoutez. Aujourd'hui, le 15 de la moitié lumineuse du mois (ou : le 14 de la moitié obscure), que l'assemblée écoute attentivement la récitation des Règles. »

2. — Introduction.

Dès que les questions et les réponses sont terminées, les deux moines agenouillés se lèvent. B, prend place au bout inférieur de la rangée, A, au milieu, et commence à réciter ce qui suit :

« Gloire au Seigneur, etc. — Écoutez-moi, assemblée honorée. C'est aujourd'hui le sabbat, le jour de pleine lune. Si l'assemblée le juge convenable, le sabbat sera célébré et le Prâtimoksha récité. Les conditions préalables à la tenue d'un chapitre sont-elles remplies? Vénérables frères, si vous déclarez que vous êtes purs, je réciterai le formulaire. »

— « Nous serons tous tranquilles, nous écouterons bien et nous serons attentifs. »

« Si quelqu'un a commis une faute, qu'il l'avoue. Sinon, qu'on se taise. De votre silence, vénérables frères, je pourrai conclure que vous êtes purs [1]. Dans une réunion comme celle-ci, chaque question est faite trois fois. Si quelqu'un, après qu'une question a été faite trois fois, évite, de propos délibéré, de confesser sa faute, il se rend coupable d'un mensonge prémédité. Or, un mensonge, vénérables frères, est un empêchement pour le Dharma, a dit notre Seigneur. C'est pourquoi, un moine qui a conscience d'avoir commis une faute, et qui veut se purifier, doit s'avouer coupable [2] : il aura ainsi l'âme en repos. »

« L'introduction, chers frères, est récitée. Je vous demande donc : êtes-vous purs ? Je vous le demande pour la seconde

1. *Pariçuddha.*

2. Manu lui aussi, enseigne (II. 229) qu'on se purifie d'une faute commise en l'avouant.

fois. Je vous le demande pour la troisième fois. * Vous gardez le silence, vénérables frères, c'est pourquoi, je dois admettre que vous êtes purs. » 79

La rédaction chinoise n'offre que des variantes insignifiantes ; elle revient à peu près à ceci : « Vénérables frères, je désire réciter le Prâtimoksha. Réfléchissez tous sur ces préceptes. Si quelqu'un a commis une faute, qu'il montre son repentir ; sinon, qu'il garde le silence. Si un autre nous adresse une question, nous sommes obligés de donner une réponse véridique ; si nous autres moines, vivant en communauté, avons conscience d'avoir fait le mal, et si nous négligeons de l'avouer, nous commettons un mensonge. Or, le mensonge est un empêchement pour le Dharma, a dit le Buddha. C'est pourquoi le religieux qui a conscience d'avoir commis une faute et désire l'absolution, doit avouer immédiatement sa faute : après quoi il aura le repos et la paix. »

« Après avoir récité l'Introduction, vénérables frères, je vous le demande à tous : Cette assemblée est-elle pure ? (la question est répétée jusqu'à trois fois.) Vous vous taisez, vénérables frères ; l'assemblée est pure. Qu'il en soit ainsi ! Je passe à l'énumération des quatre péchés capitaux. »

3. — Péchés capitaux, qui ont pour conséquence l'expulsion de la communauté.

On traite maintenant des quatre péchés mortels.

1. Quand un moine, qui s'est engagé à vivre conformément aux règles de la discipline monastique, sans avoir (formellement) renoncé à cette discipline et avoué publiquement sa faute, a des rapports charnels avec un être du sexe féminin, à quelque espèce qu'il appartienne, il commet un péché mortel, et est expulsé de la communauté.

2. Quand un moine, dans un village ou dans un désert, s'approprie comme un voleur une chose qui ne lui a pas été

80 donnée, * de sorte que la justice pourrait le faire arrêter afin de le faire mettre à mort, de l'emprisonner ou de l'exiler, en déclarant qu'il est un brigand, un imbécile, un sot, un voleur ; — quand un moine se rend coupable d'un vol semblable, il commet, etc.

3. Quand un moine tue un être humain de propos délibéré, ou cherche un porteur de poignard [1] (pour tuer) quelqu'un ou fait devant quelqu'un l'éloge de la mort, ou exhorte quelqu'un à mourir, en disant : « Mon ami, à quoi bon cette misérable et pitoyable vie? mieux vaudrait pour vous être mort que vivant ; » quand un moine, le voulant et le sachant, de propos délibéré, en s'y prenant de différentes manières, fait ainsi l'éloge de la mort, ou exhorte quelqu'un à mourir [2], il commet, etc.

4. Quand un moine prétend posséder une puissance surhumaine et l'intuition supérieure que donne une science universelle, tandis qu'il a personnellement la conscience qu'il ne les possède pas, en disant : « je sais ceci et cela, je comprends ceci et cela », et quand plus tard, trouvé coupable lors d'une enquête ou autrement, il désire se purifier, et déclare : « vénérables frères, j'ai prétendu savoir ce que je ne savais pas, comprendre ce que je ne comprenais pas ; j'ai proféré des sottises et des mensonges » ; alors, sauf dans le cas où il aurait été sous l'empire d'une illusion, il commet [3], etc.

1. *Satthahâraka,* sanscr. *çastradhâraka*, un porteur de poignard ou de couteau, un *bravo*. Le fait que *hâraka* signifie « porteur » est prouvé d'ailleurs par l'article 16 de la sixième partie. Dans *Sutta-V.*, I, p. 68, il y a des contes ridicules au sujet de moines qui se font tuer parce qu'ils sont las de la vie : il est évident que notre article ne veut dire rien de semblable. Cependant le passage cité prouve que le suicide est formellement désapprouvé.

2. D'après *Sutta-V.*, I, p. 71. les Six se servirent de ce moyen. Il arriva une fois qu'ils étaient — tous les six ensemble, naturellement — follement épris de la femme d'un laïque. Afin de se débarrasser du mari, ils allèrent le voir, et lui dépeignirent avec tant de talent les misères de l'existence terrestre et les joies du Ciel, que le pauvre sire tomba malade et mourut bientôt.

3. D'après Manu également, II, 56, c'est un péché mortel si quelqu'un se donne pour supérieur à ce qu'il est en réalité.

Ce sont là, vénérables frères, les quatre péchés mortels. * Le moine qui a commis un de ces quatre péchés, ne peut 81 plus vivre avec les frères; il reste pour toujours un excommunié, avec qui on ne peut plus cohabiter. Je vous demande donc, vénérables frères, si vous êtes purs. Je vous le demande pour la seconde fois. Je vous le demande pour la troisième fois. Vous gardez le silence, vénérables frères; c'est pourquoi je dois admettre que vous êtes purs.

L'introduction a été récitée; les quatre péchés mortels ont été énumérés. Or, vous savez, vénérables frères, qu'il y a 13 actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté; 2 cas indéterminés; 30 actions qui sont punies de confiscation; 92 actions pour lesquelles il faut faire pénitence; 4 actions qu'il faut confesser; les actes qui se rapportent à une bonne éducation; 7 points qui se rapportent à l'arrangement des différends.

4. — Actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des 13 actions qui ont pour conséquence une exclusion temporaire de la communauté.

1. La pollution volontaire, sauf pendant le rêve, est un délit qui a pour conséquence l'exclusion temporaire de la communauté.

2. Quand un moine, cédant à son désir et animé d'une passion mauvaise, s'oublie jusqu'à toucher corporellement une personne du sexe féminin, de manière à lui prendre la main, la tresse des cheveux, ou à saisir quelque autre partie du corps, c'est un délit, etc.

3. Quand un moine, cédant à son désir et animé d'une passion mauvaise, parle à une femme en se servant d'expressions lestes, qui se rapportent au jeu amoureux, telles qu'un

jeune homme en emploie en parlant à une jeune fille, c'est un délit, etc.

82 * 4. Quand un moine, cédant à son désir et animé d'une passion mauvaise, essaie de faire croire, en parlant à une femme, que c'est chose louable de satisfaire ses désirs, en usant des paroles qui ont rapport au jeu amoureux, et dit : « Ma sœur, le service le plus excellent que vous puissiez rendre, c'est de satisfaire à cet égard une personne aussi morale, aussi vertueuse, aussi chaste que moi, » — c'est un délit, etc.

5. Quant un moine s'oublie jusqu'à jouer le rôle d'entremetteur, en procurant un homme à une femme, ou une femme à un homme, qu'il s'agissé d'un mariage légal, ou d'une union illégitime, même si la femme est une fille publique, c'est un délit, etc.

6. Quand un moine, à l'aide de secours qu'il a demandés, fait bâtir une cabane, destinée à lui-même, et sans propriétaire, cette cabane doit avoir les dimensions déterminées; ces dimensions sont : longueur, 12 empans de mesure Sugata [1], largeur en dedans, 7 empans de mesure Sugata. Il doit inviter les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction. Le terrain qu'ils choisiront doit être libre de toute servitude, et tel qu'il reste quelque espace autour de la cabane où l'on pourra se promener. Si un moine fait bâtir une cabane sur un terrain qui n'est pas libre de servitude et qui n'est pas entouré d'un espace suffisant, ou sans avoir invité les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction, où s'il dépasse les dimensions fixées, c'est un délit, etc.

7. Quand un moine fait construire à son usage un grand couvent, sur un terrain appartenant à un seigneur, il doit inviter les frères à indiquer l'endroit convenable pour la construction, etc. (*comme dans l'article précédent*) [2].

1. Voir plus haut, I, p. 77.

2. Dans le *Sutta-W*, I, p. 155, on raconte qu'un certain laïque voulait faire

8. Quand un moine, méchamment, sous l'empire de la haine et du dépit, accuse faussement un autre moine d'avoir commis un péché capital, dans l'espérance de lui faire perdre sa chasteté, et que plus tard, * lors d'une enquête [1] ou autrement, il est prouvé que l'accusation était fausse et que le moine reconnaît son tort, c'est un délit, etc. 83

9. Quand un moine, méchamment, sous l'empire de la haine et du dépit, accuse faussement un autre moine d'avoir commis un péché capital, en s'emparant faussement d'un détail d'une autre affaire quelconque dans le but de lui faire perdre sa chasteté [2], et que plus tard, lors d'une enquête ou autrement, il est prouvé que l'accusation était fausse, et que le moine avoue son tort, c'est un délit, etc.

10. Quand un moine essaye de troubler la paix de la communauté, ou saisit l'occasion que lui offre un détail en discussion qui pourrait causer des discordes, et s'y entête, les

bâtir un couvent pour le vénérable Channa, et que Channa eut l'imprudence de faire nettoyer le terrain de sa propre autorité, et de faire abattre un arbre sacré, ce qui indigna le public. La suite de l'historiette est, comme toujours en pareil cas, l'établissement de la règle.

1. La machination est tellement absurde que même les auteurs du *Sutta-V.* I, p. 160, ont essayé d'expliquer l'article comme s'il y avait : « lui faire perdre son bon renom de chasteté ». Mais le texte ne dit pas cela. Probablement l'article a été emprunté à quelque code, avec des modifications qui lui ont fait perdre tout sens raisonnable. Si le code disait par exemple « dans le but de lui faire perdre sa propriété » ou quelque chose d'analogue, l'article serait explicable.

2. *Sutta-V.* I, p. 166 donne de cet article l'explication historique que voici. Quelques moines, voulant accuser leur frère Dabba Mallaputta d'actes inconvenants avec une certaine religieuse Mettiyâ, virent un jour un bouc qui se conduisait d'une façon indécente avec une chèvre. Les moines ingénieux eurent l'idée de donner au bouc le nom de « Dabba », et à la chèvre celui de « la religieuse Mettiyâ ». Cette religieuse avait, en effet, quelque temps auparavant et à leur instigation, accusé faussement le pieux Dabba, de même que la misérable Ciñcâ avait jadis accusé le Buddha. Alors les moines, la conscience en repos, se mirent à raconter : « Maintenant, nous avons pourtant vu de nos propres yeux que Dabba se conduisait d'une façon inconvenante avec la religieuse Mettiyâ ». — Le chaste Dabba figure ailleurs comme chargé de distribuer les vivres aux moines (Jâtaka, I, 123).

frères doivent l'exhorter à ne pas persister, en disant : « vis en paix avec la communauté, vénérable frère ; c'est en pratiquant l'unité et la concorde, en évitant les querelles et en suivant la même doctrine, que la communauté demeure en paix ». Si le moine, ainsi exhorté, persiste dans son entêtement, il doit être exhorté trois fois à y renoncer. S'il y renonce après la troisième exhortation, c'est bien; sinon, c'est un délit, etc.

11. Quand un ou plusieurs moines suivent l'exemple de ce moine et prennent son parti, en disant : « Vénérables frères, 84 n'adressez pas d'exhortations * à ce frère ; il parle selon, la loi et les règlements de discipline ; il agit avec notre approbation et d'après notre avis; il nous connaît; ce qu'il dit exprime aussi nos sentiments à nous » ; alors, les autres moines doivent les exhorter ainsi : « Ne dites pas cela, vénérables frères; cet homme ne parle pas selon la loi, ni selon les règlements de discipline; ne désirez pas que la discorde régne dans la communauté ; vivez en paix avec la communauté, vénérables frères ; car c'est en pratiquant, etc. (*comme plus haut*). Si les moines, ainsi avertis, persistent dans leur entêtement, ils doivent être exhortés trois fois à y renoncer. S'ils y renoncent après la troisième exhortation, c'est bien, etc. (*comme plus haut*).

12. Quand un moine ne veut pas qu'on le réprimande, de sorte que, exhorté par ses frères à se conformer ainsi qu'eux aux règles de discipline contenus dans le règlement, il se donne des airs comme s'il était au-dessus de toute critique, et dit : « Ce n'est pas à vous, vénérables frères, de me dire ce qui est bien et ce qui est mal ; moi, de mon côté, vénérables frères, je ne vous dirai pas non plus ce qui est bien ou mal ; cessez de m'exhorter » ; alors les autres doivent lui dire : « Vous ne devez pas vous donner des airs comme si vous étiez au-dessus de toute critique, vénérable frère ; vous devez vous montrer accessible aux bons conseils ; vous devez parler aux frères comme il convient entre frères unis dans la même

foi; il vous parleront aussi comme il convient entre frères unis dans la même foi ; en effet, la communauté du Seigneur ne peut croître et fleurir qu'autant que les frères s'exhortent et s'édifient mutuellement ». Si le moine, ainsi exhorté, persiste dans son entêtement, etc. (*comme plus haut*).

13. Quand un moine, qui demeure dans le voisinage d'un village ou d'une localité, a une conduite immorale et souille des familles, de telle sorte que sa conduite immorale est publique et connue, et que la honte dont il a couvert des familles est publique et connue, les frères doivent le réprimander ainsi : « vénérable frère, vous êtes un homme d'une conduite immorale ; vous souillez les familles; votre conduite immorale est publique et connue, et la honte dont vous avez couvert des familles, également. * Quittez cette localité, ne restez plus ici. » Si le moine dit aux frères qui le réprimandent : « Certains religieux s'abandonnent au plaisir, d'autres aux sentiments de haine, d'autres à l'aveuglement spirituel, ou à la crainte ; à cause de ces défauts, les uns sont chassés, les autres non ; » alors les frères doivent le réprimander et dire : « Ne dites pas que des religieux s'abandonnent au plaisir, à la haine, à l'aveuglement spirituel, à la crainte, bien qu'il soit vrai, vénérable frère, que vous êtes un homme d'une conduite immorale, un homme qui souille les familles, de telle sorte que votre conduite immorale et la honte dont vous avez couvert des familles sont publiques et connues. Quittez cette localité, ne restez plus ici. » Quand le moine, ainsi exhorté, persiste dans sa conduite, etc. (*comme plus haut* [1].)

85

1. On ne s'explique pas bien comment un religieux, qui s'est rendu coupable d'actes d'immoralité grossière n'a pas commis un péché mortel. Les auteurs du *Sutta-V.*, p. 179, semblent avoir vu la difficulté, et racontent dans une fable historique la conduite scandaleuse de certains religieux « éhontés », mais de telle façon qu'on ne peut pas accuser ces « éhontés » d'avoir commis littéralement le premier péché mortel. On raconte que, dans des familles, ces religieux se mettaient sur une même chaise avec des femmes mariées, des jeune filles et des servantes; qu'ils s'étendaient avec elles sur le même

Ainsi, vénérables seigneurs, sont épuisés les treize actions qu'on punit d'exclusion temporaire de la communauté. Dans les neuf premiers cas, la punition a lieu après la première transgression; dans les quatre derniers, après la troisième transgression. Si un religieux se sait coupable d'une de ces actions, et n'avoue pas sa faute, il doit subir une exclusion forcée (*parivâsa*) durant autant de jours qu'il a tenu sa faute cachée; ces jours écoulés, il doit se soumettre à une pénitence (*mânatta*) de six jours. Après avoir accompli cette pénitence, il est réhabilité dans un chapitre de vingt religieux.
86 * Même s'il n'en manquait qu'un au nombre requis de vingt religieux, le moine ne peut être réhabilité légalement, et les frères [qui prononceraient la réhabilitation dans une assemblée qui ne serait pas en nombre] devraient être blâmés. C'est la forme qu'il faut observer dans le cas donné.

5. — Cas indéterminés.

Maintenant, vénérables frères, nous traiterons des deux cas indéterminés.

1. Quand un moine s'isole avec une femme, en secret, et dans un endroit caché, qui est propre à ce but, et est vu ainsi d'une femme laïque digne de foi, qui l'accuse soit d'un péché capital, soit d'une action punie d'exclusion, ou bien d'une action à la suite de laquelle il faut faire pénitence, alors ce moine, s'il avoue, doit être puni pour l'un de ces trois délits (d'après sa propre confession); ou (bien dans le

lit, sous la même couverture et le même manteau, mais on ne dit pas en autant de termes qu'ils péchaient contre le premier commandement. Tout cela cependant ne suffit pas pour obscurcir le sens très clair de l'expression « souiller les familles ». On est bien obligé d'admettre que la communauté, d'après les circonstances, mesurait avec deux mesures. Elle s'est d'ailleurs mise à découvert elle-même, en mettant dans la bouche du moine débauché les paroles qu'on lit dans le texte de l'article. — Dans *C* et *M* les articles 12 et 13 sont intervertis.

cas où il n'avouerait pas) il doit être condamné d'après la gravité du délit (rangé sous l'une des trois catégories énumérées) * dont la femme digne de foi l'a accusé [1]. Ceci est un 87 cas indéterminé.

2. Si l'endroit est ouvert, et non propre au but, mais tel qu'on peut y parler à une femme en termes voluptueux, et si un moine se met à un tel endroit, seul avec une femme, et s'il y est vu par une femme laïque digne de foi, qui l'accuse d'une action qui entraîne ou bien l'exclusion temporaire, ou bien une pénitence, alors ce moine, s'il avoue, doit être condamné pour l'une ou l'autre de ces deux actions ; ou bien (s'il n'avoue pas), il doit être condamné pour (l'une ou l'autre) action dont la femme digne de foi l'accuse. Ceci aussi est un cas indéterminé.

Les deux cas indéterminés, vénérables frères, sont épuisés. Je vous demande par conséquent, etc.

6. — Actions punies de confiscation.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des trente actions punies de confiscation.

1. Quand un vêtement vient d'être terminé [1], le moine, quand il a pris Kaṭhina, ne peut garder un vêtement superflu que pendant dix jours au plus ; s'il dépasse ce terme, il est puni de confiscation [2].

1. *C.* s'écarte un peu, mais le contenu de l'article y est tellement confus, que nous devons probablement admettre des erreurs de traduction, soit en chinois, soit en anglais.

1. Le texte porte : niṭṭhitacîvarasmim, tandis que nous suivons les commentateurs, en traduisant comme si on lisait : niṭṭhite cîvarasmiṁ. On peut se demander si l'on a le droit de traduire ainsi ; si l'on suit l'habitude d'expression générale aux langues de l'Inde, on ne peut traduire autrement que : « Quant un Kaṭhina, où un vêtement a été terminé, a été pris par un moine. »

2. Cet article est la modification d'une disposition plus ancienne qui con-

2. Quand un vêtement est terminé, et qu'un moine a pris Kaṭhina, si alors le moine dépose ses trois vêtements d'uniforme, ne fût-ce que pour une nuit, sauf avec la permission du chapitre, il est puni de confiscation.

3. Quand un vêtement est terminé, et qu'un moine a pris Kaṭhina, si alors ce moine reçoit de l'étoffe pour un vêtement, en dehors de l'époque réglementaire, il peut, s'il le veut, l'accepter, et s'en faire faire immédiatement un vêtement ; s'il n'a pas reçu assez d'étoffe (pour un vêtement complet) il peut la garder pendant un mois au plus, dans l'espérance qu'on complètera ce qui manque ; s'il garde l'étoffe plus longtemps, même dans cette espérance, il est puni, etc.

4. Si un moine fait laver, teindre ou battre un vieux vêtement par une religieuse qui ne lui est pas apparentée, il est puni, etc.

88 *5. Si un moine reçoit un vêtement des mains d'une religieuse qui ne lui est pas apparentée, à moins que ce ne soit en échange, il est puni, etc. [1].

6. Si un moine demande un vêtement à un bourgeois ou à une bourgeoise qui ne lui sont pas apparentés, sauf lors d'une occasion convenable, il est puni de confiscation. On doit entendre par occasion convenable le cas où il aurait perdu son vêtement, ou qu'on le lui aurait volé.

7. Si une personne, bourgeois ou bourgeoise, qui ne lui est pas apparentée, offre à un moine une grande quantité de vêtements, le moine n'en peut choisir que deux pièces, un vêtement de dessus et un de dessous [2]. S'il en choisit davantage, il est puni, etc.

8. Si, pour venir en aide à un moine, une personne, bour-

tient simplement ceci : « Si un moine porte un vêtement superflu, il est puni de confiscation. » *Sutta-V.* I, p. 195.

1. Dans *C.* les articles 4 et 5 sont intervertis.

2. La traduction anglaise de *C* donne ici : « juste ce qu'il faut pour compenser ce qu'il a perdu, » mais il semble qu'il y ait là une erreur, *M* était d'accord avec la rédaction en pâli.

geois ou bourgeoise, qui n'est est pas de sa parenté, organise une quête dans le but exprimé d'acheter, avec l'argent ainsi réuni, un vêtement destiné à ce moine, et si alors le moine, sans invitation préalable, va voir cette personne, et fait connaître de quelle façon il voudrait que le vêtement fût fait, en disant : « Votre Seigneurie devrait acheter, avec l'argent réuni, tel ou tel vêtement à mon usage », abusant ainsi de la bienveillance (d'autrui), il est puni, etc.

9. Si, pour venir en aide à un moine, deux bourgeois ou bourgeoises, qui ne sont pas de sa parenté, organisent une quête, chacun de son côté, dans le but exprimé d'acheter, chacun de son côté, avec l'argent que chacun a réuni, un vêtement pour ce moine, et si alors ce moine, sans invitation préalable, va voir ces personnes, et fait connaître de quelle façon il voudrait que le vêtement fût fait, disant : « Les Messieurs (ou les Dames) devraient, en mettant ensemble l'argent qu'ils ont réuni chacun de son côté, acheter tel ou tel vêtement *, afin qu'ils puissent me couvrir ensemble 89 d'un seul vêtement [1], » abusant ainsi de la bienveillance (d'autrui), il est puni, etc.

10. Si, pour venir en aide à un moine, un roi, un grand du royaume, un brahmane ou un bourgeois, envoie, par un messager, de l'argent pour acheter un vêtement, avec l'ordre d'acheter, avec cet argent, un vêtement destiné à ce moine, et quand le messager, arrivé chez le moine, dit : « Révérend Père, on vous apporte ici de l'argent pour acheter un vêtement; veuillez l'accepter, Révérend Père », alors le moine doit dire au messager : « Nous n'acceptons pas cet argent, mon ami, mais nous voulons bien accepter un vêtement au moment requis, et dans une forme convenable. » Si le messager demande au moine : « Révérend Père, avez-vous un mandataire? » alors, moines, le

1. Sous-entendu : de qualité supérieure, au lieu de deux vêtements de qualité ordinaire.

moine, s'il a besoin d'un vêtement, doit indiquer un mandataire, soit un religieux, soit un laïque, en disant : « Cette personne, mon ami, est le mandataire des religieux ». Si alors le messager, ayant mis le mandataire au courant de l'affaire, revient chez le moine, pour lui dire : « Révérend Père, le mandataire indiqué par vous a été mis par moi au courant; veuillez, Révérend Père, vous adresser à lui ; au moment requis, il vous procurera le vêtement », qu'alors, moines, le moine, s'il a besoin du vêtement, se rende chez le mandataire, et l'avertisse deux ou trois fois, de cette manière : « J'ai besoin d'un vêtement, mon ami. » S'il obtient le vêtement après avoir averti deux ou trois fois, c'est bien ; sinon, qu'il avertisse silencieusement, quatre, cinq, six fois, tout au plus ; s'il obtient ainsi le vêtement, c'est bien. S'il ne réussit pas encore à l'obtenir, et s'il fait de nouvelles démarches jusqu'à ce qu'il l'obtienne, il est puni de confiscation. S'il n'obtient pas le vêtement, il doit s'adresser en personne à l'homme qui a donné l'argent pour le vêtement, ou bien envoyer un messager, qui dira : « L'argent que Votre Seigneurie a envoyé, afin qu'on achetât un vêtement pour ce moine, ne lui a été d'aucune utilité ; Votre Seigneurie devra prendre garde qu'elle ne perde pas cette somme. » Telle est la forme convenable en pareil cas.

90 * 11. Quand un moine se fait faire une couverture en y mêlant de la soie, il est puni, etc.

12. Quand un moine se fait faire une couverture en laine noire unie, il est puni, etc.

13. Quand un moine se fait faire une nouvelle couverture, on doit prendre une moitié de laine noire unie, un quart de laine blanche et un quart de laine brune. Si le moine la fait faire autrement, il est puni, etc.

14. Une nouvelle couverture qu'un moine s'est fait faire doit lui servir pendant six ans. Si, pendant ce délai, il se fait faire une nouvelle couverture sans permission du chapitre, qu'il se soit débarrassé ou non de l'ancienne, il est puni, etc.

15. Si un moine se fait faire une carpette pour s'asseoir, il doit pour l'enlaidir, découper dans une vieille carpette un morceau grand comme un carré d'un empan de mesure Sugata. S'il la fait faire autrement, il est puni, etc.

16. Quand un moine, pendant qu'il est en route, reçoit en aumône de la laine, il peut, s'il veut, l'accepter et la porter lui-même pendant 2 yojanas au plus, s'il n'y a personne autre pour la porter. S'il porte la charge plus loin, même dans le cas où un porteur est introuvable, il est puni, etc.

17. Quand un moine fait laver, teindre ou carder de la laine par une religieuse qui ne lui est pas apparentée, il est puni, etc.

18. Quand un moine accepte ou fait accepter pour lui de l'or ou de l'argent ou permet qu'on le garde pour lui, il est puni, etc.

19. Quand un moine s'occupe, d'une façon ou d'une autre, de l'emploi d'espèces monnayées, il est puni, etc.

20. Quand un moine s'occupe du commerce, d'une façon ou d'une autre, il est puni, etc.

21. Un pot à aumônes superflu peut être gardé pendant dix jours au plus ; si ce terme est dépassé, on est puni, etc.

22. Si un moine, quand son pot à aumônes est réparé en moins de cinq endroits, s'en procure un nouveau, il est puni de confiscation *. Il doit déposer ce pot (nouveau) dans une réunion des moines, et on lui donnera alors le pot le plus délabré qui se trouve dans la réunion, en disant : « Ce pot, frère, vous le garderez jusqu'à ce qu'il se casse. » Telle est la forme convenable dans ce cas. 91

23. Les remèdes que des moines malades peuvent prendre, comme du *ghee*, du beurre, de l'huile, du miel, et du sucre, peuvent être acceptés et gardés pendant une semaine au plus ; si ce délai est dépassé, on est puni, etc. [1].

1. Cet article est le 26e dans *C*, le 30e dans *M*.

24. Un mois avant la fin de l'été, un moine peut chercher à se procurer un manteau contre la pluie, et quinze jours avant cette date il peut le mettre. S'il se procure un manteau plus d'un mois avant cette date, et s'il commence à le mettre plus de quinze jours auparavant, il est puni, etc. [2].

25. Quand un moine, après avoir donné un habit à un autre, le lui ôte plus tard ou le lui fait ôter, par colère ou dépit, il est puni, etc.

26. Quand un moine demande pour lui-même du fil et s'en fait faire un vêtement chez un tisserand, il est, etc. [3].

27. Si, pour venir en aide à un moine, un bourgeois ou une bourgeoise, qui n'est pas de sa parenté, fait tisser un vêtement chez le tisserand, et si alors ce moine, sans invitation préalable, se rend chez ce tisserand, et lui fait savoir comment il voudrait que le vêtement fût fait, en disant : « Mon ami, le vêtement que vous tissez m'est destiné; faites-le long et large, solide, d'un tissu excellent, orné d'une belle bordure, élégamment dessiné et travaillé, alors nous vous donnerons quelque chose comme récompense spéciale » ; si le moine, après avoir ainsi parlé, donne une récompense spéciale, ne fût-ce qu'un seul repas reçu en aumône; il est puni, etc. [4].

92 * 28. Quand dix jours avant la pleine lune de Kârttika, un moine reçoit un vêtement auquel il ne s'attendait pas, il peut, s'il veut, l'accepter, et le garder jusqu'au moment de la distribution (habituelle) des vêtements. S'il le garde plus longtemps, il est puni, etc. [1].

29. Quand le moine, à la fin du temps de retraite qui tombe le jour de la pleine lune de Kârttika, se rend dans la solitude, pour aller habiter des ermitages dangereux et exposés à des périls, il peut, s'il le veut, laisser à la maison un de ses

2. Dans *C* article 27, dans *M* 28.
3. Article 23 dans *C* et *M*.
4. Article 24 dans *C* et *M*.
1. Dans *M* c'est l'article 26.

trois vêtements, et, s'il a une raison valable, s'en séparer pour six jours au plus. S'il s'en sépare pendant un temps plus long, sans l'autorisation des frères, il est puni, etc.

30. Quand un moine, de propos délibéré, s'approprie un profit destiné à l'Église, il est puni, etc.

Ainsi, vénérables frères, sont épuisées les 30 actions qui entraînent la confiscation. Je vous demande donc, etc.

7. — Actions pour lesquelles il faut faire pénitence.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des 92 [2] actions pour lesquelles il faut faire pénitence.

1. Quand, de propos délibéré, on profère un mensonge, il faut faire pénitence.

2. Quand on tient des propos injurieux, il faut, etc.

3. Quand on dit du mal d'un moine, il faut, etc.

4. Quand un moine lit littéralement à une personne non consacrée le texte de la loi, il faut, etc. [3].

* 5. Quand un moine dort pendant plus de deux ou trois nuits près d'une personne non consacrée, il faut, etc. 93

6. Quand un moine dort près d'une personne du sexe féminin, il faut, etc. [1].

7. Quand un moine adresse une allocution longue de plus de cinq ou six phrases en s'adressant à une personne du sexe féminin, sauf en présence d'un homme capable de comprendre ce qui se dit, il faut, etc. [2].

8. Quand un moine déclare à une personne non consacrée qu'il possède des facultés surhumaines, (même) si c'est la vérité, il doit, etc. [3].

2. La rédaction chinoise compte 90 articles ; dans *M*, il y en a 94 (*Mahâ-vyutpatti* 261).

3. Cet article est le 6e dans *C*, le 8e dans *M*.

1. Art. 5 et 6 sont 5 et 4 dans *C*, 54 et 65 dans *M*.

2. Art. 7 et 9 sont intervertis dans *C* et *M*.

3. Art. 6 dans *M*.

9. Quand un moine raconte à une personne non consacrée un péché grave d'un des frères, il doit, etc.

10. Quand un moine creuse la terre ou la fait creuser, il doit, etc.[4].

11. Celui qui endommage une plante ou une créature quelle qu'elle soit, doit, etc.

12. Celui qui accuse faussement et cause du chagrin, doit, etc.[5].

13. Celui qui excite au mécontentement et murmure, doit, etc.

14. Si un moine place ou fait placer en plein air un lit, une chaise, un matelas ou un coussin, objets qui sont la propriété de la communauté, et si, en s'en allant, il ne les enlève pas ou ne les fait pas enlever, ou s'éloigne sans saluer personne, il doit, etc.

15. Si un moine, à l'intérieur de la maison commune, fait son lit, ou le fait faire, et si, en s'en allant, il ne l'enlève pas, ou ne le fait pas enlever, ou s'éloigne sans saluer personne, il doit, etc.

16. Si un moine, à l'intérieur de la maison commune, fait son lit, après avoir, de propos délibéré, délogé un autre, qui occupait la même place, sans autre mobile que de faire partir celui qu'il gêne ainsi, il doit, etc.

17. Quand un moine, par colère ou dépit, jette ou fait jeter un autre hors de la maison commune, il doit, etc.

94 * 18. Si un moine, dans une chambrette de l'étage supérieur de la maison commune, se jette impétueusement sur un lit ou une chaise, dont les pieds ne sont pas solides (?) ou permet qu'un autre s'y jette, il doit, etc.

19. Un moine, qui se fait bâtir un grand couvent, dans un endroit où se trouve peu de bois [de construction], peut en faire venir, en quantité équivalente à deux ou trois

4. C'est l'art 73 dans *M*.

5. Les articles 12 et 13 sont intervertis dans *C* et *M*.

charges de bois de charpentes, assez pour les encadrements de la porte, la barre de fermeture et les fenêtres ; s'il en fait venir davantage, même dans un endroit où il y a peu de bois, il doit, etc. [1].

20. Si un moine arrose ou fait arroser de l'herbe ou de la terre avec de l'eau où se trouvent des animalcules, il doit, etc.

21. Si un moine, sans permission, adresse une allocution spirituelle aux religieuses, il doit, etc.

22. Si un moine, même avec permission, prononce l'allocution après le coucher du soleil, il doit, etc.

23. Quand un moine se rend à une demeure de religieuses pour leur adresser une allocution spirituelle, à moins d'une occasion exceptionnelle, il doit, etc. Par « occasion exceptionnelle, » on entend dans ce cas : quand une religieuse est malade [2].

24. Quand un moine soutient que c'est dans un but personnel que des frères adressent des allocutions spirituelles aux religieuses, il doit, etc.

25. Quand un moine donne un vêtement à une religieuse qui ne lui est pas apparentée, sauf en cas d'échange, il doit faire pénitence.

26. Quand un moine coud un vêtement on le fait coudre pour une religieuse qui ne lui est pas apparentée, il doit, etc.

* 27. Quand un moine fait un arrangement avec une religieuse, pour aller avec elle le même chemin, ne fût-ce que jusqu'au village le plus voisin, sauf dans une occasion 95

1. Le commentaire historique du *Sutta-V.* II, p. 47, revient à ceci qu'un certain moine Channa fit couvrir et récrépir plusieurs fois de suite un couvent déjà achevé qu'on avait construit pour lui, de telle façon que le bâtiment perdit l'équilibre et croula. *C* dit, d'après Beal : « Quand un moine fait ou fait faire, pour un bâtiment dépendant d'un grand couvent, une porte, une fenêtre ou des ajustements servant d'ornementation, il peut employer une quantité de bois taillé équivalente à deux ou trois charges ; s'il y en a davantage, il doit, etc. ». Les articles 19 et 20 sont intervertis dans *M*.

2. Cet article manque dans *C* et *M*.

exceptionnelle, il doit, etc. Par occasion exceptionnelle on entend dans le cas donné : quand le chemin ne peut être parcouru qu'en société, à cause de l'insécurité et du danger universellement connus.

28. Quand un moine fait un arrangement avec une religieuse, pour s'embarquer avec elle dans un même bateau, pour descendre ou remonter une rivière, sauf dans le cas où ils ne feraient que la traverser, il doit, etc. [1].

29. Quand un moine mange, de propos délibéré, des mets qui lui ont été procurés par une religieuse, sauf en cas d'intention expresse du généreux donateur, il doit, etc. [2].

30. Quand un moine s'assied dans la solitude à côté d'une religieuse, il doit, etc. [3].

31. Un moine qui n'est pas malade, peut prendre un seul repas dans un endroit où l'on distribue (journellement) de la nourriture ; s'il en prend davantage, il doit, etc.

32. Celui qui prend part à un repas en grande compagnie, sauf lors d'une occasion convenable, doit, etc. Par occasion convenable on comprend dans le cas donné : lors d'une maladie, lors de la distribution et de la confection des vêtements, en voyage, à bord d'un vaisseau, lors d'une occasion exceptionnelle, lors d'un repas offert aux Çramaṇas [4].

33. Quand on assiste à plusieurs repas, l'un après l'autre, sauf lors d'une occasion convenable, on doit, etc. Par « occasion convenable » * on entend dans ce cas : lors d'une maladie, lors de la distribution et de la confection des vêtements [1].

96

1. Cet article est le 27e dans *M*.

2. Cet article est le 30e dans *M*.

3. Pour ceci *M* a deux articles, 218 et 29, qui reviennent au même; dans *C* c'est le 26e article.

4. Dans *M* et *C* cet article est le 36e; chez Beal, ou dans le texte qu'il a suivi, il y a une faute : il dit : « s'éloigner d'un repas », au lieu de « prendre part ». L'article suivant de *P* répond à 32 dans *C*, 33 dans *M*. — Le repas offert aux Çramaṇas (*çramaṇa-bhakta*) est une imitation du *brâhmaṇa-bhojana*, le régal offert aux brahmanes.

1. Dans *M*. cet art. est le 31e, dans *C*. le 32e.

34. Quand quelqu'un régale un moine qui vient chez lui de gâteaux ou de gruau, le moine peut, s'il le veut, accepter deux ou trois assiettées pleines ; s'il en accepte davantage, il doit, etc. Ces deux ou trois assiettées pleines, il doit les rapporter chez lui, et les partager avec les frères. Telle est la forme convenable [2].

35. Quand un moine, après avoir mangé, accepte de la nourriture cuite ou bouillie, qui ne serait pas un restant, il doit, etc.

36. Quand un moine en invite un autre, qui a déjà mangé, à prendre de la nourriture cuite ou bouillie, qui ne serait pas un restant, en disant : « Viens, frère, mange ! » de propos délibéré, et dans un but quelconque, il doit, etc.

37. Le moine qui mange en dehors des heures prescrites, doit, etc.

38. Le moine qui mange des mets qu'il a gardés (de la veille) doit, etc.

39. Quand un moine, qui n'est pas malade, demande pour lui-même des friandises comme du *ghee*, du beurre, de l'huile, du miel, du sucre, du poisson, de la viande, du lait, du lait caillé, et les mange, il doit, etc. [3].

40. Quand un moine introduit dans sa bouche en guise de nourriture une chose qui ne lui a pas été donnée en aumône, sauf de l'eau et une brosse à dents, il doit, etc.

41. Le moine qui, de sa propre main, procure de la nourriture cuite ou bouillie à un gymnosophiste (ou moine Jaina vivant nu), ou à un moine errant (brahmanique), ou à une religieuse errante, doit, etc.

42. Si un moine dit à un autre « Viens cher frère, allons au village ou à la ville, pour mendier notre nourriture » ; et si alors, * qu'il lui ait procuré ou non l'occasion de recevoir quelque chose en aumône, il le renvoie, sans alléguer d'autre 97

2. Art. 33-35 de *M*=*P* 34-36.

3. Dans *Ç* et *M* les art. 39 et 40 sont intervertis.

raison que celle-ci : « Allez-vous-en, cher frère ; cela ne me plaît pas, de causer ou de m'asseoir en votre compagnie; il m'est plus agréable de causer ou de m'asseoir seul, » il doit, etc. [1].

43. Quand un moine prend place d'une façon indiscrète dans une maison où les gens sont en train de prendre leur repas, il doit, etc. [2]

44. Quand un moine s'assied avec une femme dans la solitude, dans un endroit couvert, il doit, etc. [3].

45. Quand un moine assiste comme invité à un repas commun, et, sans prendre congé d'un des frères présents, se met à aller de porte en porte, avant ou après l'heure de midi, sauf lors d'une occasion convenable, il doit, etc. On entend par occasion convenable dans le cas donné : l'époque où des vêtements sont distribués et confectionnés [4].

47. Un moine, qui n'est pas malade, peut accepter une invitation à dîner pour l'espace de quatre mois ; s'il dépasse ce terme, sauf en cas d'une invitation renouvelée ou perpétuelle, il doit, etc. [5].

1. Dans *C* art. 46 et 42 sont intervertis ; 42 manque dans *M*. Selon *Sutta-V.* II, p. 93 la cause qui fait que l'un des deux moines renvoie l'autre, est que le premier voudrait plaisanter, folâtrer et faire des choses indécentes avec une femme. C'est un trait caractéristique de la chaste imagination de ces saints terrestres, qu'ils pensent perpétuellement à des femmes, et toujours en y associant les idées les plus inconvenantes.

2. Dans *M* cet article est divisé en deux, 47 et 43, qui reviennent au même. Nous avons déjà parlé de l'interprétation erronée qu'on a donnée de cet article, plus haut, p. 9.

3. On dirait que cet art. eût dû rendre superflu l'art. 30. Cela aussi est caractéristique.

4. Dans *M* art. 51, dans *C* 42.

5. Les prescriptions de cet article se contredisent. *C* est encore un peu moins clair; par prudence nous reproduisons la version anglaise, sans la traduire : « If a Bikshu (l. Bhikshu) be asked to receive such things as are allowed during time of sickness, extending over a period of four months, he may accept the invitation for this period, even though he be at the time in good health, but if he exceeds such a term, except there be a perpetual invitation, or a new invitation, or a partial invitation, or a general invitation, it

48. Quand un moine va regarder une armée en marche, sauf pour une raison valable, il doit, etc.

49. Mais, si ce moine a quelque raison pour se rendre à l'armée, * il peut se rendre dans le camp pendant deux ou 98 trois nuits ; s'il reste plus longtemps, il doit, etc.

50. Quand un moine qui passe deux ou trois nuits dans le camp, va regarder la marche au combat, les avant-postes, la mise en ordre de bataille ou l'inspection des troupes, il doit, etc. [1].

51. Celui qui prend des boissons fortes ou du vin, doit, etc. [2].

52. Celui qui pousse quelqu'un du doigt, doit, etc.

53. Celui qui fait des plaisanteries dans l'eau, doit, etc.

54. Celui qui se conduit d'une façon irrespectueuse, doit, etc.

55. Quand un moine veut faire peur à un autre, il doit, etc.

56. Quand un moine, sans être malade, désirant se chauffer, fait ou fait faire du feu, sauf pour une raison valable, il doit, etc.

57. Quand un moine se baigne plus d'une fois dans les quinze jours, sauf en dehors du temps fixé, il doit, etc. Par le temps fixé, on entend, dans le cas donné, les deux mois et demi de chaleur, c'est-à-dire le mois et demi qui précèdent la fin de l'été, et le premier mois de la saison des pluies, puis quand il se sent échauffé, quand il est malade, quand il a un travail à exécuter, en voyage, dans une averse.

58. En recevant un vêtement nouveau, le moine doit employer un des trois moyens pour l'enlaidir : de l'indigo, de

is *pachittiyâ*. » On devrait conclure de cet article, qu'un moine, même en bonne santé, peut manger des choses qui ne sont permises qu'aux malades, pourvu qu'il soit invité à en manger.

1. Articles 48-50 correspondent à 45-47 dans *M* ; chez Beal, 49 manque par hasard.

2. Article 79 dans *M*.

la boue, ou de la suie. S'il met un vêtement nouveau sans l'avoir préalablement enlaidi, il doit, etc.

59. Quand un moine, après avoir lui-même destiné un vêtement à un moine, une religieuse, une religieuse postulante, un novice-homme, une novice-femme, en fait usage sans avoir révoqué[4] expressément (son intention), il doit, etc.

99 * 60. Quand un moine cache ou fait cacher le pot à aumônes, le vêtement, la carpette, l'étui à aiguilles, ou la ceinture d'un autre moine, ne fût-ce que par manière de plaisanterie, il doit, etc.[1].

61. Le moine qui, de propos délibéré, tue un animal, doit etc.

62. Le moine qui, de propos délibéré, emploie de l'eau où sont des animalcules, doit, etc.

63. Le moine qui, de propos délibéré, agite de nouveau une question légalement vidée, doit, etc.

64. Le moine qui, de propos délibéré, tient cachée une faute grave d'un des frères, doit, etc.

65. Le moine qui, de propos délibéré, consacre comme religieux un individu au-dessous de vingt ans, la personne ainsi consacré, et les frères qui prennent part à la cérémonie, méritent tous d'être blâmés : c'est là la pénitence à appliquer dans le cas donné.

66. Quand un moine, sachant à qui il a affaire, fait un arrangement avec une bande de voleurs pour voyager avec eux, ne fût-ce que jusqu'au village le plus prochain, il doit, etc.

67. Quand un moine fait un arrangement avec une femme et voyage avec elle, ne fût-ce que jusqu'au village le plus prochain, il doit, etc.

4. Ou : sans rétractation. La signification indiquée de *paccuddhâra* dans le texte, sanscr. *pratyuddhâra*, est prouvée par le rapprochement avec *chanda-pratyuddhâra*, leçon de *M.* pour *punakammâya ukkoṭeyya* dans art. 63.

1. Aux articles 51-60 correspondent dans *M* 79, 63, 64, 78, 66, 52, 60, 58, 68, 67; dans *C* 51, 53, 52, 54, 55, 57, 56, 60, 59, 68.

68. Quand un moine parle ainsi : « Je comprends la Loi, proclamée par le Seigneur, de telle façon, que les actions que le Seigneur a qualifiées d'empêchements (pour la délivrance), ne sont pas susceptibles d'être des empêchements pour celui qui les commet » ; alors ce moine doit être ainsi admonesté par les frères : « Ne dis pas cela. vénérable frère, ne blasphème pas le Seigneur ; il n'est pas bon de blasphémer le Seigneur. En effet, le Seigneur ne parlerait pas ainsi ; plus d'une fois, cher frère, le Seigneur a déclaré quels sont les empêchements, et ces actions * sont bien réellement susceptibles d'être des empêchements pour celui qui les commet. » Quand le moine, ainsi admonesté par les frères, persiste, etc. (*comme dans l'art. 10 du titre IV*). 100

69. Quand un moine, de propos délibéré, mange, demeure et dort en compagnie d'un autre moine, qui soutient de telles doctrines, tandis que le coupable n'a pas montré de repentir, ni rétracté ses opinions, il doit, etc.

70. De même, quand un moine-postulant parle ainsi (*etc., comme art.* 68). Et quand ce moine-postulant, ainsi réprimandé, persiste dans ses opinions,* ceux-ci doivent lui dire : « A l'avenir, monsieur le postulant, vous ne devez plus soutenir que le Seigneur est votre Maître ; vous perdez également le privilège, que possèdent les autres moines postulants, de dormir pendant deux ou trois nuits chez les frères ; allez vous en, et puis, disparaissez [1]. » Le religieux qui, de propos délibéré, parle à quelqu'un qui a été chassé de la sorte, ou le reçoit comme disciple, ou bien mange ou dort avec lui, doit, etc. [2].

71. Quand un frère, invité par les frères à accomplir les devoirs religieux de la communauté, parle ainsi : « Je ne

1. Au fond, il y a dans le texte une expression qui correspond à notre « crève ». *Vinassa*, sanscr. *vinaçya*, est évidemment un impératif, et non un participe, comme le semblent croire les traducteurs.

2. Art. 61-70 = 61, 41, 53, 65, 72, 71, 65, 83, 56, 57 dans *M* ; 61, 62, 64, — ?, 65, 63, 66, 68, 69, 70 dans *C*.

puis accepter cet article du règlement, tant que je n'aurai pas consulté un autre moine habile, profondément versé dans la Discipline », il doit, etc. Un moine qui pratique, moines, doit apprendre, se renseigner, demander des explications. Telle est, dans le cas donné, la forme convenable.

72. Quand un moine, lors de la récitation du Prâtimoksha, parle ainsi : « A quoi bon la récitation de pareils détails de discipline, secondaires et très secondaires, qui ne font que causer une impression désagréable, que gêner, que vexer? », 101 * c'est un outrage fait aux règles de la discipline, et il doit, etc.

73. Quand un moine, lors de la récitation semi-mensuelle du Prâtimoksha, parle ainsi : « Je sais déjà d'avance quel article du règlement on va réciter », et quand les autres remarquent que, pendant la récitation du règlement il s'est déjà assis deux ou trois fois, ou même plus souvent [1], et que par conséquent il persiste dans sa conduite inintelligente, on doit le condamner d'après la loi, comme coupable de la transgression qu'il a commise dans le cas donné, et on doit en outre déclarer qu'il est un sot, en ces termes : « Vous n'y gagnez rien, vénérable seigneur ; ce sera à votre détriment, si, pendant la récitation du Prâtimoksha, vous n'écoutez pas avec l'attention convenable ». C'est là le châtiment d'une sotte conduite.

74. Quand un moine, par colère et par dépit, donne à un autre un coup, il doit, etc.

75. Quand un moine, par colère et par dépit, lève contre un autre le poing fermé, en manière de menace, il doit, etc.

76. Quand un moine, sans fondement, accuse un autre

1. On s'attendrait à ce que le texte portât : « qu'il a déjà dit deux ou trois fois la même chose », mais le terme employé (*nisinnapubbam*) ne permet pas cette traduction. La version anglaise de *C* ne donne aucune lumière, étant du pur galimatias. L'article manque dans *M*, peut-être parce qu'il était inintelligible.

d'une action qui a pour conséquence l'exclusion de la communauté, il doit, etc.

77. Quand un moine met un autre moine dans un état d'âme désagréable, sans autre but que de lui faire passer quelques mauvais moments, il doit, etc.

78. Quand un moine écoute en cachette des frères qui se disputent, qui se querellent et qui s'injurient, dans le seul but d'écouter ce qu'ils disent, il doit, etc.

79. Quand un moine, après avoir d'abord émis un vote favorable pour une décision légale, * murmure plus tard, il doit, etc. 102

80. Quand un moine, pendant que le chapitre délibère sur la décision à prendre dans une affaire, sans émettre son vote, se lève de sa place et s'en va, il doit, etc.[1].

81. Quand un moine, après qu'une réunion plénière a, d'un vote unanime, accordé un habit à quelqu'un, se met plus tard à murmurer, et dit : « Les membres du chapitre donnent aux profits accordés au clergé une destination selon la faveur personnelle dont une personne jouit auprès d'eux », il doit, etc.

82. Le moine, qui, de propos délibéré, destine à une personne particulière un profit appartenant au clergé, doit, etc.[2].

83. Le moine qui franchit le seuil de pierre[3] d'un roi, d'une tête couronnée, au moment où le roi n'est pas encore sorti, et où les insignes royaux n'ont pas encore été apportés dehors, sans expérience (?) antérieure, doit, etc.[4].

1. Art. 71-80 correspondent à 75, 10, —, 48, 49, 69, 62, 76, 63, 77 de *M*; à 71, 72, 73, 78, 79, 80, —, 77, 76, 75 de *C*.

2. Art. 81 est le 74e de *C*; 82 manque; les deux articles manquent dans *M*.

3. Littéralement un terme ou une barre de fermeture en pierre.

4. Dans cette traduction il y a plusieurs détails douteux. D'après l'explication de *Sutta-V*. II, p. 157, l'article contient une défense faite à un moine, de franchir le seuil de la chambre à coucher du roi, tant que le prince est au lit avec sa femme. Ceci est inadmissible, d'abord parce que les mots du texte ne permettent pas cette interprétation, ensuite parce que c'est absurde. Probablement on veut dire qu'un moine ne doit se présenter au palais qu'au

84. Quand un moine ramasse ou fait ramasser un bijou ou quelque autre objet précieux, à moins que ce ne soit dans la cour du couvent ou à l'intérieur de la maison commune, il doit, etc. S'il ramasse ou fait ramasser un bijou ou quelque autre objet précieux dans la cour du couvent ou à l'intérieur de la maison commune, il doit le garder, afin que le propriétaire puisse venir le reprendre. Telle est, dans le cas donné, la forme convenable.

103 *85. Le moine qui, sans saluer un frère présent, se rend au village à une heure indue, sauf pour une raison absolument nécessaire, doit, etc.

86. Quand un moine se fait faire un étui à aiguilles, en os, en ivoire ou en corne, on casse l'étui en guise de punition.

87. Quand un moine se fait faire un lit de repos neuf ou une chaise neuve, les pieds doivent avoir une hauteur de huit pouces de mesure Sugata, sans tenir compte de la terminaison pointue en bas. Quand cette longueur est dépassée, on coupe un morceau, en guise de punition.

88. Quand un moine fait bourrer de duvet, de coton un lit de repos ou une chaise, on arrache le duvet en guise de punition.

89. Une carpette qu'un moine se fait faire, doit avoir la mesure prescrite. Les mesures sont : en longueur, 2 empans de mesure-Sugata ; en largeur 1 empan et demi ; le rebord, 1 empan. Si la carpette est trop grande, on en coupe un morceau.

90. Un vêtement pour couvrir une maladie de la peau, qu'un moine se fait faire, doit avoir la mesure prescrite. Les

moment où le roi donne audience publique au parvis. Nous suivons la leçon *anîhataratanake;* pour le sens de *nîharati*, comp. *Culla-V.* 8, 1. Dans la forme la plus ancienne, l'art. ne contenait probablement qu'une défense faite aux ascètes de se présenter à une cour luxueuse quand ce n'est pas absolument nécessaire. Ce qui est certain, c'est que tous les mots placés dans le texte entre *muddhâvasittassa* et *indakhîlaṃ* sont interpolés, car, c'est contraire à l'usage constamment observé en prose, de séparer ainsi le mot régi du mot régissant.

dimensions sont : longueur, 4 empans de mesure-Sugata ; largeur, 2 empans. Si le vêtement est fait plus grand que ces dimensions, il faut en couper un morceau, en guise de punition.

91. Un manteau contre la pluie qu'un moine se fait faire, doit avoir la mesure prescrite. Les dimensions sont : longueur, 6 empans de mesure-Sugata; largeur, 2 empans et demi de mesure-Sugata [1]. Si le manteau est fait plus grand que ces dimensions, on en coupe un morceau, en guise de punition.

92. Quand un moine se fait faire un vêtement qui a les mêmes dimensions que le vêtement d'un Sugata, ou des dimensions plus grandes, on en coupe un morceau, en guise de punition. Les dimensions du manteau de prophète d'un Sugata sont : longueur, 9 empans de mesure Sugata ; largeur, 6 empans [2].

* Ainsi, vénérables frères, sont énumérées les 92 actions 104 pour lesquelles il faut faire pénitence. Je vous demande, etc.

8. — Actions qu'il faut confesser.

Maintenant, vénérables frères, on va traiter des quatre actions qu'il faut confesser.

1. Quand un moine accepte personnellement, de la main d'une religieuse, qui ne lui est pas apparentée, et qui vient d'entrer, de la nourriture cuite ou bouillie, et la mange, il doit confesser sa faute, en disant : « Vénérables frères, j'ai commis une action blâmable, inconvenante, qui doit être confessée ; je reconnais ma faute. »

1. Si l'empan de mesure-Sugata = 4 1/2 pieds de mesure anglaise, ou bien 7 pieds, comme disent les Singhalais (voir plus haut p. 47), un manteau contre la pluie aurait une longueur de 27 ou de 36 pieds. Inutile d'insister.

2. Art. 85-92 = 82, 59, 80, 84, 85, 86, 87, 89, 88, 90 dans *M*; 81, 82, 83, 86, 84, 85, 87, 88, 89, 90 dans *C*.

2. Quand des moines sont invités à dîner chez une famille et qu'il se trouve là une religieuse qui prend des airs comme si elle avait des ordres à donner, en criant : « Donnez par-ici de la soupe ; donnez par-là du riz, » les moines doivent chasser cette religieuse, en disant : « Eloignez-vous, sœur, jusqu'à ce que les frères aient fini de manger. » Si aucun des moines présents n'a pris la parole pour chasser cette religieuse, tous doivent avouer leur faute, en disant : « Vénérables frères, nous avons commis une action blâmable, inconvenante, qui doit être confessée ; nous reconnaissons notre faute. »

3. Quand un moine, se trouvant dans une famille bien élevée, accepte de sa propre main et mange de la nourriture cuite ou bouillie, sans invitation préalable et sans être malade, il doit, etc.

4. Quand un moine qui habite, dans le désert, un ermitage peu sûr et dangereux, accepte de sa propre main et mange de la nourriture cuite ou bouillie dont il n'a eu aucune expérience antérieure, quand il n'est pas malade, il doit, etc.

Ainsi sont énumérées, vénérables frères, les 4 actions qui doivent être confessées. Je vous demande donc, etc.

9. — Ce qui se rapporte a une bonne éducation.

105 * Maintenant, vénérables frères, on va traiter des actions [1] qui ont rapport à une bonne éducation.

Il faut considérer ceci comme une règle de bonne éducation [2] :

1. Avoir bien soin que le vêtement de dessous soit de tout côté mis proprement.

1. Le nombre des art. n'est pas indiqué : il est de 75 dans *P*, 100 dans *C*, 107 dans *M*.

2. On répète ces mots pour chaque article ; pour abréger, nous les laissons de côté dans la suite.

2. Avoir bien soin que les vêtements de dessus soient partout mis proprement.

3. Entrer dans une maison bien habillé.

4. S'asseoir dans une maison bien habillé.

5. Entrer dans une maison avec précaution [3].

6. S'asseoir dans une maison avec précaution.

7. Entrer dans une maison le regard baissé.

8. S'asseoir dans une maison le regard baissé [4].

9. Ne pas entrer dans une maison le regard (fièrement) dirigé en haut.

10. Ne pas s'asseoir dans une maison le regard (fièrement) dirigé vers le haut [5].

11. Ne pas entrer dans une maison en riant à gorge déployée.

12. Ne pas s'asseoir dans une maison en riant à gorge déployée [6].

13. Entrer dans une maison en faisant peu de bruit.

* 14. S'asseoir dans une maison en faisant peu de bruit. 106

15. Ne pas entrer dans une maison en balançant le corps.

16. Ne pas s'asseoir dans une maison en balançant le corps.

17. Ne pas entrer dans une maison en balançant les bras.

3. Ou : bien couvert (de manière à ne découvrir aucune partie du corps qui doit rester couverte). Beal a : « Not to enter a layman's house with the robes gathered round the neck »; ce galimatias veut probablement dire : que le corps doit être couvert jusqu'au cou.

4. Articles 7 et 8 de *C* = 23 et 24 de *P*.

5. Beal traduit ces deux articles : « Not to enter a layman's house in a bouncing manner. Not to sit down in a layman's house in the same manner. » On ne voit pas bien comment on peut s'asseoir « in a bouncing manner. » On peut supposer que le traducteur chinois n'a pas compris qu'*utkshipta* signifie « lancé en haut, dirigé vers le haut », ou bien que le traducteur anglais n'a pas rendu le sens de *C*. *C* peut aussi avoir voulu rendre *anatikshiptakena*, correspondant à *anatikshiptacakshus* de *Lalit. V.*, II, p. 186. L'auteur de *Sutta-V.*, II, p. 186, doit avoir eu sous les yeux un passage identique, ou à peu près, ce qui ne l'a pas empêché de se méprendre, lui aussi, sur le sens d'*ukkhittakâya*.

6. Articles 24 et 25 de *C*. Les articles 13-20 correspondent aux articles 22, 23, 14-17, 20, 21, de *C*.

18. Ne pas s'asseoir dans une maison en balançant les bras.

19. Ne pas entrer dans une maison en balançant la tête.

20. Ne pas s'asseoir dans une maison en balançant la tête.

21. Ne pas entrer dans une maison les mains placées sur les côtes [1].

22. Ne pas s'asseoir dans une maison les mains placées sur les côtes.

23. Ne pas entrer dans une maison voilé.

24. Ne pas s'asseoir dans une maison voilé.

25. Ne pas entrer dans une maison accroupi.

26. Ne pas s'asseoir dans une maison en croisant les jambes (ou les bras).

27. Accepter la nourriture donnée avec une estime reconnaissante.

28. Accepter la nourriture donnée en ayant conscience (des dimensions) du pot à aumônes.

29. Accepter la nourriture donnée avec juste autant de sauce qu'il faut (et non davantage).

30. Accepter la nourriture donnée de manière qu'elle aille juste jusqu'au rebord du pot (sans le dépasser) [2].

31. Manger la nourriture donnée avec une estime reconnaissante.

32. Manger la nourriture donnée en ayant conscience (des dimensions) du pot à aumônes.

33. Manger la nourriture donnée telle qu'elle se trouve (régulièrement).

34. Manger la nourriture donnée avec juste autant de sauce qu'il faut.

35. Manger la nourriture donnée sans enlever d'abord quelque chose du tas (du milieu).

1. Cette traduction n'est pas certaine, et ne repose que sur l'autorité des commentateurs. Étymologiquement, l'expression employée dans le texte *nakkhambhakato* peut signifier difficilement autre chose que : « non pas raide comme un pieu. »

2. Les articles 21-30 sont dans *C* : 21, 22, 7, 8, —, —, 26, 27, 28, —.

36. Ne pas cacher sous le riz, la sauce ou les épices, dans l'espoir d'en obtenir davantage.

* 37. Ne pas demander pour soi-même de la sauce ou du riz, ni les manger, à moins qu'on ne soit malade. 107

38. Ne pas regarder avec envie le pot d'autrui.

39. Ne pas prendre des bouchées trop grandes.

40. Façonner chaque bouchée de riz avec les doigts, de manière à en faire une petite boule [1].

41. Ne pas ouvrir la bouche avant d'avoir avalé la bouchée précédente.

42. Ne pas mettre toute la main dans la bouche en mangeant.

43. Ne pas parler avec la bouche pleine.

44. Ne pas manger de manière à jeter les bouchées dans la bouche.

45. Manger chaque bouchée de suite, sans s'arrêter.

46. Ne pas manger de manière à ce que la bouchée fasse saillie derrière les mâchoires.

47. Ne pas secouer les mains en mangeant.

48. Ne pas laisser tomber le riz en mangeant.

49. Ne pas tirer la langue en mangeant.

50. Ne pas claquer des lèvres en mangeant.

51. Ne pas lapper en mangeant.

52. Ne pas lécher les doigts en mangeant.

53. Ne pas lécher l'assiette en mangeant.

54. Ne pas lécher les lèvres en mangeant.

55. Ne pas prendre d'une main sale la cruche à eau.

56. Ne pas verser à l'intérieur de la maison l'eau mêlée de riz dans laquelle on vient de laver l'assiette [2].

57. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient un parasol à la main, à moins qu'il ne soit malade.

1. Articles 33-39 correspondent aux articles 30, 29, 31, 33, 32, 34, 36 de *C*; les articles 31, 32, 40 manquent ou ne sont pas nettement reconnaissables dans la version de Beal.

2. Articles 41-56 = dans *C*. 39, —, 38, 37, —, —, 45, 46, 44, 42, 43, —, —, —, 47, 48. Articles 49-51 de *C*. = 74, 75, 73 de *P*.

58. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient un bâton à la main, à moins, etc.

108 * 59. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient un couteau à la main, à moins, etc.

60. Ne pas adresser un sermon à un homme qui tient une arme à la main, à moins, etc.

61. Ne pas adresser un sermon à un homme chaussé de pantoufles, à moins, etc.

62. Ne pas adresser un sermon à un homme chaussé de sandales, à moins, etc.

63. Ne pas adresser un sermon à un homme assis sur un char (ou sur un animal servant de monture), à moins, etc.

64. Ne pas adresser un sermon à un homme couché dans son lit, à moins, etc.

65. Ne pas adresser un sermon à un homme assis les jambes croisées (ou : les bras croisés), à moins, etc.

66. Ne pas adresser un sermon à un homme qui a la tête ceinte d'un turban, à moins, etc.

67. Ne pas adresser un sermon à un homme qui a la tête voilée, à moins, etc.

68. Ne pas adresser, étant assis sur le sol, un sermon à un homme qui est assis sur une chaise, à moins, etc.

69. Ne pas adresser, étant assis sur une chaise basse, un sermon à un homme qui est assis sur une chaise plus haute, à moins, etc.

70. Ne pas adresser debout un sermon à un homme qui est assis, à moins, etc.

71. Ne pas adresser un sermon à un homme à la suite duquel on marche, à moins, etc.

72. Ne pas adresser un sermon à un homme qui est sur la grande route, quand on marche soi-même dans un sentier de côté (et : inégal), à moins, etc. [1].

1. Aux art. 57-72 correspondent dans *C* les art. 100, 96, 97, 99, 57-59, 87, —, 54, 55, 88, 89, 86, 90, 91.

73. Ne pas faire ses besoins ou faire de l'eau debout, à moins qu'on ne soit malade.

74. Ne pas faire ses besoins ou faire de l'eau ou cracher sur la verdure, à moins qu'on ne soit malade.

75. Ne pas faire ses besoins dans l'eau, ou faire de l'eau ou cracher dans l'eau, à moins qu'on ne soit malade.

* Ainsi, vénérables frères, sont énumérées les actions qui ont rapport à une bonne éducation. Je vous demande donc, etc. 109

La rédaction chinoise de ce titre compte, comme nous l'avons dit, cent articles. Cette plus grande étendue n'est pas due à une plus grande richesse de prescriptions relatives à l'habillement, à la nourriture, etc., mais à l'adjonction d'une série d'articles (nos 60-85) tous relatifs au *decorum* qu'il faut observer à l'égard des lieux consacrés. Nous faisons suivre ici ces prescriptions pour ne rien omettre.

60. Ne pas demeurer à l'intérieur d'un temple, à moins que ce ne soit pour le surveiller.

61. Ne pas garder des objets précieux ou des espèces monnayées dans un temple, à moins que ce ne soit pour les surveiller.

62. Ne pas entrer dans un temple avec des souliers de cuir aux pieds.

63. Ne pas entrer dans un temple en tenant à la main des souliers de cuir.

64. Ne pas faire le tour d'un temple avec des souliers de cuir aux pieds.

65. Ne pas entrer dans un temple avec des bottes aux pieds.

66. Ne pas entrer dans un temple en tenant des bottes à la main.

67. Ne pas manger ni salir le sol sous un temple.

68. Ne pas aller le long d'un temple avec une bière portant un cadavre ou avec un cercueil.

69. Ne pas déposer une bière portant un cadavre ou un cercueil au pied d'un temple.

70. Ne pas brûler un cadavre sous un temple.

71. Ne pas brûler un cadavre devant un temple.

72. Ne pas porter un cadavre autour d'un temple, ni le brûler devant l'une des quatre façades de l'édifice, de manière que l'odeur puisse y pénétrer.

73. N'admettre les vêtements ou le lit d'un mort sous un temple, qu'après les avoir préalablement purifiés et encensés d'une manière convenable.

74. Ne pas faire ses besoins au pied d'un temple.

75. Ne pas faire ses besoins en tournant le visage vers un temple.

76. Ne pas faire ses besoins devant l'une des quatre façades d'un temple, de manière que l'odeur puisse y pénétrer.

110 * 77. Ne pas entrer dans un *water-closet* en portant une statue de Buddha.

78. Ne pas se nettoyer les dents sous un temple.

79. Ne pas se nettoyer les dents le visage tourné vers un temple.

80. Ne pas se nettoyer les dents devant l'une des quatre façades d'un temple.

81. Ne pas cracher sous un temple.

82. Ne pas cracher en passant devant une des quatre façades d'un temple.

84. Ne pas s'accroupir tourné vers un temple.

85. Ne pas placer une statue de Buddha dans une chambre plus basse que celle où l'on demeure soi-même.

En dehors de cette série d'articles, il y en a trois autres, qui manquent dans le texte pâli. Dans ces trois articles (n[os] 93-95) on prescrit : de ne pas tenir les mains jointes en marchant sur la voie publique ; de ne pas se tenir une branche d'arbre au-dessus de la tête, sauf pendant une grande chaleur ; de ne pas mettre le pot à aumônes dans un sac de toile, ni de le porter au bout d'un bâton, mais de le porter sur l'épaule, suspendu à une bande.

10. — Ce qui se rapporte a l'arrangement des différends.

Maintenant, vénérables frères, nous allons traiter des sept points qui se rapportent à l'arrangement des différends.

Afin d'arranger et de terminer des différends, on doit : 1. faire droit à quelqu'un après qu'il s'est présenté devant le tribunal; 2. faire droit après avoir rappelé (le fait commis ou le devoir de l'intimé); 3. faire droit sans erreur; 4. requérir (contre l'intimé); 5. recueillir les votes; 6. prononcer la sentence contre le coupable; 7. ne plus s'occuper de l'affaire [1].

* Ainsi, vénérables frères, sont épuisés les sept points 111 qui se rapportent à l'arrangement des différends. Je vous demande donc, etc. — Suit une courte énumération des titres traités, analogue à celle que nous avons vue à la fin du troisième titre.

11. — Le règlement des Religieuses.

Le Prâtimoksha des religieuses est conçu entièrement sur le même plan que celui des moines; il a le même nombre de

1. D'après les récits dans *Culla-V.* 4, 1-14, les sept points indiqués seraient autant de manières différentes de mettre fin à un procès. Il est au contraire évident que ce ne sont que les sept phases consécutives d'un seul et même procès. La preuve en est fournie par le *Culla-V.* lui-même, 1, 2 et 18; à *sammukhâ-vinaya, sati-vinaya* et *amûḷha-vinaya* correspondent *codetabbo, sâretabbo, âpattiṃ âropetabbo* (par une personne qui est *avyagra* = *amûḍha*). Alors vient la proposition de l'avocat, *in casu* l'orateur du chapitre, et cette proposition contient toujours une requête (contre l'accusé). Puis on fait voter l'assemblée, à la suite de quoi le frère-orateur prononce la sentence. — Dans *M* l'ordre des points diffère un peu, le n° 4, *pratijñâ-kâraka*, étant transporté à la fin; la cause de ce déplacement est facile à deviner : le terme peut aussi signifier « exécution d'une requête (formulée contre l'accusé) » et l'on a compris « exécution de la sentence ». — La suite des points dans *C* est encore différente : du reste, ou bien la rédaction chinoise est inintelligible, ou bien la version anglaise l'a rendue telle.

divisions ou de titres, et il est en grande partie identique [1]. Ceci s'applique surtout aux règles concernant la civilité et la juridiction ecclésiastique. Dans les autres titres divers articles ont subi les modifications qui résultaient de la nature du sujet. Quelques prescriptions ont dû être omises, pour des raisons faciles à concevoir; d'autres ont été ajoutées. Parfois, mais non toujours, on peut soupçonner les mobiles qui ont amené les rédacteurs du règlement à insérer tel ou tel article concernant spécialement les religieuses. La suite des articles, dans les deux règlements, montre de grandes différences, sans que la cause en soit facilement explicable. Le nombre des articles dans les textes diffère [2] : dans les uns, on cite 112 quatre péchés capitaux, dans les autres huit, * c'est-à-dire les mêmes qui se trouvent dans le règlement des moines, puis quatre autres. Voici le contenu de ces prescriptions jugées nécessaires aux religieuses.

1. Quand une religieuse, sensuelle, permet qu'un homme sensuel lui touche, ou tâte, ou saisisse, ou effleure, ou comprime le corps au-dessous de l'épaule, et au-dessus du genou, elle commet un péché capital, et est expulsée.

2. Quand une religieuse, de propos délibéré, évite soit de réprimander elle-même, soit de dénoncer à la communauté, une religieuse qui a commis un péché mortel, et que, plus tard, la coupable étant en vie, ou morte, ou expulsée, ou passée à une autre secte, elle dise : « Je savais bien ce que c'était que cette religieuse; mais, parce que c'était une sœur (dans la foi) je n'ai voulu ni la réprimander moi-même, ni la dénoncer à la communauté », elle commet, elle aussi, un péché mortel, etc.

1. Nous ne pouvons parler ici que de la rédaction en pâli, la seule qui nous soit accessible.

2. Chez Minayef *Prât.*, p. 94 et *Sutta-V.* II, p. 211 et ss., où les chiffres des péchés capitaux, actions punies d'exclusion temporaire, actions punies de confiscation, etc., sont respectivement IV, XVII, XXX, CLXVI, VIII, en tout 225 articles ; 307, en y ajoutant les 75 règles de civilité et les 7 points concernant la justice ; cf. Buddhaghosha, cité *Sutta-V.* II, p. 370.

3. Quand une religieuse suit un moine qui a été excommunié par le chapitre en réunion plénière, et à l'unanimité, d'après la loi, le droit et l'ordre du Maître, tandis qu'il reste indifférent et impénitent et est fui par les autres, alors les religieuses doivent lui parler ainsi : « Ce moine, vénérable sœur, a été excommunié par le chapitre, en réunion plénière et à l'unanimité, d'après la loi, le droit et l'ordre du Maître ; il reste indifférent, impénitent et il est fui par les autres ; ne le suivez pas, vénérable sœur. » Et si la religieuse, quand on lui parle ainsi, persiste, elle doit être exhortée trois fois à se repentir. Si, à la troisième exhortation, elle se repent, c'est bien ; sinon, elle commet, etc.

4. Quand une religieuse, sensuelle, permet qu'un homme sensuel lui prenne la main ou le bout de son manteau, ou lui parle longuement, ou si elle va à un rendez-vous, ou si elle permet qu'un homme lui rende visite, ou si elle s'assied en cachette auprès de lui ou lui * abandonne son corps, afin qu'il 113 commette de l'iniquité, elle commet un péché mortel, etc.

Ceci suffira, comme échantillon de l'ensemble, et prouvera, en même temps, que le règlement des religieuses correspond pour l'esprit, la tendance et la forme, à celui des moines. De même, les circonstances extérieures, qui, selon l'Écriture Sainte, ont donné lieu à la proclamation des prescriptions, sont absolument conformes aux événements qui ont donné lieu au Prâtimoksha des moines. La différence est seulement celle-ci, qu'au lieu de six moines, nous rencontrons toujours six religieuses, qui, animées toutes les six d'un zèle infatigable, commettent continuellement des délits plus ou moins graves, et réunissent ainsi des matériaux pour le Prâtimoksha. Également méritoire, quoique d'une façon indirecte, fut, à cet égard, la conduite d'une religieuse, nommée Nandâ la Laide, pour la distinguer d'une autre Nandâ, surnommée la Jolie. Ce qui frappe le plus, dans l'histoire de tous ces personnages, c'est que, en dehors d'un nombre considérable de peccadilles, ils commettent tranquillement des péchés

mortels, sans que cela ait pour eux des conséquences désagréables, et sans qu'ils en soient moins estimés. Les Six moines volent et tuent, les Six religieuses se prostituent, Nandâ la Laide enfreint les articles 2 et 3 que nous venons de traduire, et tous ces gens n'en restent pas moins dans la communauté [1]. Au premier abord on croirait que ces faits s'expliquent par une théorie d'après laquelle on pardonne son péché à qui pèche pour la première fois : mais cette théorie serait contraire aux paroles du règlement et des vœux monastiques [2].

Parfois, on serait tenté de croire que le règlement n'existait que pour la forme. C'est ainsi que nous lisons quelque part [3] que les Six moines commirent un jour un vol. Ils furent par suite dans un état d'âme désagréable, sentirent quelque chose qui ressemble à un remords, en pensant que le Seigneur avait prescrit une règle de discipline relative au
114 vol, et se demandèrent * s'ils n'avaient pas commis un péché capital [1]. On raconta la chose au Maître, qui déclara, dans la forme ordinaire : « Vous avez commis un péché capital, moines. » Ce fut tout.

Si l'on suppose que de tels récits sont historiques, il faudrait en conclure, que, déjà pendant la vie du fondateur de l'Ordre, le règlement avait la même force obligatoire que de nos jours, par exemple, les traités de la diplomatie européenne. Si l'on rejette ces récits comme des fictions, ils n'en gardent pas moins de la valeur, comme preuves irréfragables du degré de sérieux avec lequel la communauté considérait les prescriptions du Seigneur.

Le Prâtimoksha des religieuses a été composé après que celui des moines eut été rédigé, mais il n'y a pas lieu d'admettre qu'il ait été composé longtemps après celui-ci. Dans

1. *Sutta-V.* I, 56 et 72; II, p. 216 ss.
2. Voir plus haut, p. 32.
3. *Sutta-V.* I, p. 56.
1. La règle était donc déjà prescrite, et leur était connue.

l'une et dans l'autre collection il est question d'autres ordres religieux [1]. Un article qui prouve clairement que, du temps de la promulgation ou de la rédaction du règlement des filles de Çâkya, il y avait d'autres congrégations de femmes, est l'article 7 de la division concernant les actions qui ont pour conséquence l'exclusion temporaire [2], ainsi conçu :

« Quand une religieuse, sous l'empire du dépit ou de la colère, parle ainsi : « Je renonce au Buddha, je renonce au Dharma, je renonce au Saṅgha, je renonce à la doctrine ; les filles de Çâkya sont-elles donc les seules femmes ascètes ? il y a d'autres femmes ascètes, qui sont pudiques, ponctuelles, dociles ; chez celles-là je veux mener une vie de chasteté », alors elle doit être exhortée ainsi par les autres religieuses : « Ne dites pas cela, vénérable sœur, que vous renoncez au Buddha, que vous renoncez au Dharma, que vous renoncez au Saṅgha, etc. (*comme plus haut*) ; assez, vénérable sœur ; c'est une bonne doctrine que le Dharma, menez une vie de chasteté pour mettre fin à la misère. » Et quand cette religieuse, ainsi réprimandée par les sœurs, persiste, elle doit être exhortée trois fois à se convertir. * Si elle se repent à la troisième exhortation, c'est bien ; sinon, elle se rend coupable d'une action qui a pour conséquence l'éloignement, l'exclusion temporaire de la communauté. » 115

12. — Punitions ecclésiastiques et moyens de coercition.

Les punitions ecclésiastiques et les moyens de coercition dont il est fréquemment question dans le règlement, se distinguent en général par une douceur particulière, bien que la sévérité varie d'après la nature du délit commis. On peut expliquer cette douceur en partie par l'esprit qui anime la Congrégation, mais elle est aussi la conséquence inévitable de

1. Voir plus haut, p. 96, titre Pâcittiya, article 41.
2. *Sutta-V.* II, p. 235 ; Minayef, p. 99.

l'impuissance où se trouve un ordre religieux d'infliger des châtiments draconiens quand il ne dispose pas du bras séculier. Là où le Bouddhisme est devenu une religion d'État, comme en Birmanie et au Siam, les infractions à la discipline ecclésiastique et les erreurs doctrinales sont fréquemment punies de mort par ordre du souverain [1].

La punition la plus sévère est l'exclusion irrévocable, qui est prononcée, ou doit l'être, à l'égard de celui ou de celle qui commet un des péchés capitaux ; dans un seul cas, un novice est chassé pour toujours [2]. De plus, tous les individus appartenant aux catégories qui ne sont pas autorisées à entrer dans la Congrégation et à prononcer des vœux solennels, sont irrévocablement exclus quand ils ont été admis par erreur ou par surprise. Cette punition est, au fond, la seule criminelle ; les autres ont un caractère correctionnel, ou sont des moyens de coercition.

Parmi les punitions correctionnelles, la première place appartient à l'exil. Elle est appliquée, au moins dans la légende, dans un cas où des moines mènent une vie scan-
116 daleuse, un cas comme celui * de l'article 13 du titre Saṅghâdisesa. En comparant cet article à l'explication historique [1] on arrive au résultat que l'exil et l'exclusion temporaire reviennent au même.

On peut mettre fin à l'exil quand le coupable fait preuve de repentir et quand, pendant un certain laps de temps, qui n'est pas déterminé avec précision, il ne commet pas de nouveaux délits. S'il refuse, au contraire, de s'amender,

1. Au commencement du XIXe siècle, les partisans d'une secte métaphysique qui n'admettait que l'Abhidharma, et rejetait les autres livres de l'Écriture Sainte comme une compilation de fables et d'allégories, furent mis à mort par ordre du roi : Hardy, *E. M.*, 331.

2. Titre Pâcittiya, art. 70 (plus haut, p. 100).

1. *Culla-V.* I, 13 et *Sutta-V.* I, p. 179. Strictement parlant, les deux coupables du récit, Açvajit et Punarvasuka, ne sont pas exilés, mais abandonnés ; ils restent là où ils se trouvaient, tandis que les frères fuient leur société. Néanmoins le terme employé (*pabbâjaniya-kamma*) désigne clairement l'exil.

alors l'exil continue, et c'est sa propre faute si la punition infligée se transforme de fait en une expulsion définitive [2].

L'éloignement temporaire, appelé en général *nissâraṇa*, se distingue difficilement de l'exil. Cette punition peut être de différents degrés, et durer plus ou moins longtemps. Elle consiste d'ordinaire en un *parivâsa*, une séparation, arrêts, ou temps d'épreuve, de cinq à dix jours [3]. On considère comme une punition moins grave le *mânatta* (sanscr. *mânâpya*), une pénitence de six jours, qui est appliquée, par exemple, dans le cas prévu à l'article 1 du titre Saṅghâdisesa. Le délinquant doit commencer par avouer sa faute, et demander lui-même, dans la forme convenable, la permission de subir la pénitence de six jours. A ces fins, il paraît devant le chapitre, jette son habit sur une épaule, tombe humblement aux pieds des religieux plus anciens, et dit alors, accroupi et les mains jointes : « Vénérables Seigneurs, j'ai commis un délit (*indication du fait*) que je ne cache pas ; je prie le chapitre de vouloir m'imposer un Mânatta de six jours, pour le délit que je viens de confesser ici. » Après avoir répété cette requête jusqu'à trois fois, le moine orateur fait une proposition conforme à l'assemblée, en la répétant également jusqu'à trois fois, sur quoi la requête est accordée *, à moins qu'une voix ne s'y oppose [1]. 117
Si le coupable tient sa faute cachée, on lui impose d'abord un *parivâsa* d'un jour ou plus, selon ce qu'il a plus ou moins longtemps célé son péché. Une fois la période de pénitence terminée, le pécheur est réhabilité par le chapitre réuni, pourvu qu'il en fasse la demande en forme convenable.

Une punition assez semblable à l'exil est le ban ou excommunication (*utkshepaṇa*), qu'on applique dans le cas où un

2. *Culla-V.* 1, 16.

3. Parfois moins longtemps, si la punition est suivie de *mânatta*.

1. C'est le fait d'infliger la punition qui s'appelle *mânattam dâ*, et non celui de la subir, comme le croit Childers, *Pali Dict.* 23, ainsi qu'il ressort de *Culla-V.* 3, 1 où la formalité est décrite.

coupable ne veut pas reconnaître qu'il a tort et refuse énergiquement de s'amender. Un cas de ce genre est celui décrit dans l'article 63 du titre Pâcittiya du Prâtimoksha. L'excommunication peut toujours être levée, dès que le coupable se repent, et fait, dans une réunion du chapitre, dans la forme convenable, une demande en ce sens.

D'autres moyens de maintenir la discipline sont l'avertissement et la mise sous tutelle. Le premier moyen est employé à l'égard de moines querelleurs, qui peuvent mettre en danger la concorde qui doit régner entre les frères ; de moines stupides et ignorants qui commettent continuellement des délits et n'ont aucun mérite ; de religieux qui sont trop familiers avec les laïques et se laissent voir en mauvaise société ; de religieux qui n'observent pas assez les règles de morale et de bonne conduite, ou qui, par présomption, tombent dans l'hérésie, ou parlent en termes méprisants du Buddha, de la Loi et de l'Eglise. Tout moine qui reçoit un avertissement officiel, perd pour un temps les privilèges de son état, tels que la consécration de nouveaux moines, l'instruction des élèves et des novices, le droit de faire des allocutions aux religieuses, la vie commune avec les frères [2]. Quand un individu ainsi averti se conduit convenablement et montre qu'il revient vers le bien, il peut demander solennellement à une réunion du chapitre qu'on veuille bien lever sa punition.

La mise sous tutelle consiste en ceci, qu'un individu 118 est * privé de la liberté de ses mouvements et mis sous la surveillance d'autres religieux, d'une vertu éprouvée et d'une sagesse généralement reconnue. Nous lisons que ce châtiment fut appliqué à l'égard d'un moine stupide et ignorant, qui commettait perpétuellement des délits, et n'avait aucun mérite ; dans un cas, par conséquent, où l'on applique également l'avertissement [1].

2. *Culla-V.* V. 1, 5.
1. *Culla-V.* 1, 9 et 11.

Parfois la punition du coupable consiste en ceci, que le chapitre lui impose l'obligation de demander pardon à la personne lésée. Une telle demande d'excuses est imposée au religieux qui a injurié un laïque [2].

En quelques passages, il est fait mention d'un moyen de contrainte qu'on appelle simplement *daṇḍa*, c'est-à-dire punition. Elle a pour conséquence qu'un moine perd le droit d'être traité avec respect par les religieuses. Ce furent de nouveau les Six qui s'attirèrent cette punition, par suite de leur conduite grossièrement indécente [3]. Il ne semble pas que les Six se soient souciés de cette punition, de même que l'éclipse momentanée des six hérésiarques, lors du grand miracle de Çrâvastî, ne les empêcha pas de se montrer, plus tard, de nouveau hostiles au Buddha.

Une peine beaucoup plus grave que le simple *daṇḍa* est le *brahmadaṇḍa*, une sorte de malédiction spirituelle, dont il est fréquemment fait mention dans les écrits brahmaniques. On ne dit pas ce qu'il faut avoir fait pour s'attirer le *brahmadaṇḍa;* nous lisons seulement que le Buddha, avant son Nirvâṇa, donna ordre à Ânanda d'en frapper le moine Channa [4]. Ânanda qui, depuis vingt ans, avait été dans la confidence du Maître, * n'avait pourtant jamais de sa vie 119 entendu parler d'une punition pareille, car il demanda en quoi elle consistait. La réponse fut : que personne ne pourrait parler à Channa, l'exhorter ou l'instruire. C'est donc une

2. *Culla-V.* 1, 18.
3. *Culla-V.* 10, 9.
4. Il peut sembler étrange que le Maître n'infligea pas lui-même cette punition, avant son décès ; mais c'est une règle générale qu'il reste en dehors de tout acte ecclésiastique. C'est ainsi qu'il institue la célébration du sabbat, après avoir entendu la remontrance de Bimbisâra, mais il n'y prend jamais part. Il prêche et fait briller sa bienfaisante lumière spirituelle; il va d'un Vihâra à l'autre, prend part à des repas, voit, grâce à son œil céleste, tout ce qui se passe sur la terre et dans la communauté, mais reste en dehors des agitations humaines, sauf une fois, quand il voulut réconcilier des moines qui se disputaient, et encore n'est-ce pas un acte ecclésiastique proprement dit ; comp. tome I, p. 159.

sorte de mort civile. Ce n'est pas étonnant si Channa, ayant appris de la bouche d'Ananda que le Seigneur lui avait infligé cette punition, tomba à terre, comme écrasé. Heureusement il reprit plus tard ses sens, de sorte qu'il eut l'occasion de devenir par la suite un grand saint. Alors la malédiction cessa d'elle-même, et on n'eut pas besoin de l'en décharger solennellement [1].

La confession fait également partie des moyens disciplinaires. En théorie, toutes les transgressions qu'énumère le règlement, doivent être confessées dans les réunions semi-mensuelles. En effet, à la fin de chaque titre, on demande aux moines admis si l'un d'eux s'est rendu coupable de telle ou telle action. Cependant, comme on est obligé de confesser une transgression immédiatement, et qu'on ne peut, par conséquent, pas toujours attendre que la réunion ait lieu, on s'explique que, du moins quand il s'agit de fautes de médiocre importance, il suffise de s'adresser à un moine plus âgé et de se confesser à celui-ci. La forme ordinaire est que le pénitent, agenouillé, et levant respectueusement les mains jointes, dit : « Vénérable frère, je confesse ici tous les péchés que j'ai commis ; je vous demande l'absolution » ; sur quoi le confesseur répond : « C'est bien ; ayez soin de ne pas transgresser les prescriptions de la Loi, et appliquez-vous à les observer fidèlement à l'avenir ». Une pénitence spéciale n'est pas prescrite [2].

1. *Culla-V*, II, 12, 15.
2. Bigandet, II, 284 ; Hardy, *E. M.* 145.

CHAPITRE V

VIE JOURNALIÈRE DU MOINE

* La vie de l'ascète, ermite ou moine, dans sa forme idéale, 120
est une aimable idylle. Douce et calme elle s'écoule, pareille à un ruisseau au doux murmure, dont la surface limpide et égale est l'image de l'âme pure et tranquille du saint terrestre. Sans besoins et sans souhaits, sauf pour le salut des créatures, sans richesses et sans soucis, il passe ses jours, qu'il consacre au salut des êtres autant qu'il peut faire sans se souiller des impuretés du monde, ou se laisser séduire par ses vanités. « Le Buddha a dit : Celui qui se fait raser la tête pour devenir un ascète, et accepte la Loi de Buddha, doit renoncer à toute richesse mondaine, mendier sa subsistance, ne prendre de la nourriture qu'une fois par jour, demeurer sous un arbre, et n'avoir plus aucun souci. La sensualité et la concupiscence sont les seules causes de toute folie et de tout désordre dans le monde [1]. »

Le genre de vie des ascètes, anciens ou modernes, orientaux ou occidentaux, est tellement identique quant au fond, qu'il peut sembler inutile de peindre l'existence journalière des fils de Çâkya ; cependant il y a, outre la ressemblance générale, des différences de détail, dont l'originalité nous oblige

1. *Sûtra de 42 articles*, chez Beal, *Catena*, p. 192. Ce Sûtra fut introduit en Chine vers 70 après J.-C. Le texte original est perdu ; la traduction chinoise est la plus ancienne conservée.

à donner une courte esquisse de la vie monastique dans le Bouddhisme [2].

De grand matin, avant le lever du soleil, l'ascète se réveille. 121 Après s'être levé et s'être nettoyé les dents [3], il s'occupe * en balayant une partie du terrain autour du couvent, et cherche ensuite de l'eau potable qu'il filtre après. Ces occupations terminées, il cherche un endroit isolé, pour y réfléchir dans la solitude sur ses devoirs et ses manquements. Bientôt il entend la cloche, et sait ainsi qu'il est temps de se rendre au Dagob ou bien à l'arbre Bodhi, pour y offrir des fleurs au Buddha, réfléchir sur les perfections de celui-ci et demander l'absolution de ses propres fautes. Après avoir accompli ce pieux devoir, il cherche d'autres endroits consacrés au culte, y étend un morceau de toile ou une toison en guise de carpette, et adore agenouillé, en touchant la terre de son front. Cela fait, il doit consulter son calendrier, afin de déterminer à l'aide de celui-ci et de la longueur des ombres, l'heure du jour; en même temps il peut trouver dans le calendrier la date. Sur ces entrefaites, le moment est venu où le moine doit prendre son pot à aumônes et faire sa tournée journalière.

En faisant cette tournée pour mendier sa subsistance, le moine décent doit observer naturellement les règles du *décorum*, et éviter surtout de regarder les femmes, les éléphants, les chevaux, les voitures et les soldats. Après avoir reçu les aumônes, il retourne à son ermitage. S'il lui arrive de sortir en société de son supérieur et de son maître, il porte le pot à aumônes et le manteau de celui-ci. Revenu chez lui, il remet le manteau à sa place, prend un siège pour son supérieur, lui lave les pieds, lui demande s'il a soif, lui donne une brosse à dents, et lui offre la nourriture reçue en aumône. Avant le repas, il doit se réciter à lui-

2. L'esquisse qui suit est empruntée à un ouvrage singhalais, intitulé *Dinacariyâva*, d'après la traduction de Hardy, *E. M.* 24; comp. *Mil. P.* 2.

3. D'après l'exemple des Brahmanes : Colebrooke, *On the religious ceremonies of the Hindus*, dans *As. Res.* V, 345 ss.

même quelques vers ou sentences, dans ce genre : « C'est par précaution que je prends mon sobre repas, non pour me gorger ou me gaver, non pour embellir ou orner (mon corps), juste autant qu'il faut pour conserver le corps et rester en vie, pour pouvoir m'abstenir de faire du mal aux autres et mener une vie spirituelle ; ainsi j'apaise la vieille douleur (de la faim) et je préviendrai la douleur nouvelle, je ne veux qu'entretenir mon existence, * vivre d'une façon 122 tranquille et irréprochable [1]. » En mangeant, il doit surtout prendre garde de ne pas négliger les règles de civilité contenues dans le Prâtimoksha.

Après le repas, l'assiette est lavée, essuyée et serrée ; un supérieur ou un maître ne fait pas cela lui-même, un disciple se chargeant de ce travail. Ce dernier se prépare maintenant à prendre quelque repos ; il se lave la figure, met son vêtement de dessus, prend congé de son supérieur et cherche un endroit tranquille et ombragé dans le voisinage du couvent. Là il se repose pendant quelque temps, se récitant à lui-même des strophes appropriées et se demandant en silence s'il a manqué à son devoir, et si oui, jusqu'à quel point [2] ; c'est là aussi qu'il doit s'exercer à cultiver dans son âme le sentiment de bienveillance universelle. Après un repos d'une heure environ, il se met à étudier, c'est-à-dire à lire ou à transcrire quelque livre de l'Écriture Sainte. La journée se termine par la lecture en commun d'un chapitre d'un des livres sacrés.

Si l'on compare cette esquisse à ce qu'on nous apprend sur les occupations journalières des fidèles septentrionaux de Çâkya, et d'après un de leurs manuels [3], il y a peu de différence quant au fond. Au Nord, il y a plus de mysti-

1. *Journ. Roy. As. Soc.*, VIII, 129 (New series).

2. Comme un modèle de méditations dévotes à l'heure du délassement (*divâvihâra*) on peut citer les réflexions mélancoliques de Çâriputra, dans le *Lotus*, chap. 3, st. 3-22.

3. Chez Beal, *Catena*, 239.

cisme, mais en même temps plus d'onction ; au Sud, plus de sobriété et moins de complication, mais avec plus de sécheresse scolastique. Tandis qu'à ceux qui suivent le canon pâli on ne prescrit, pour la récitation journalière, qu'un petit nombre de vers, l'ascète de l'Église septentrionale accomplit presque tous ses actes en récitant des strophes appropriées, suivies de quelques syllabes mystiques et de l'exclamation
123 païenne : Svâhâ [4]. * L'extrait suivant du manuel dont nous venons de parler fournira la preuve de ce que nous venons d'avancer.

Dès que le moine se réveille, il doit se réciter attentivement à lui-même les vers suivants :

> Dès que je me réveille de mon sommeil
> Je veux prier que l'armée des créatures
> Se réveille à la sagesse, qui apporte la délivrance
> Et est illimitée comme le vaste Univers [1].

Puis il répète jusqu'à sept fois : Oui ! — (quelques syllabes mystiques) — Amen !

Cependant la cloche sonne : tous doivent quitter le lit sans tarder, en chantant un hymne. Après avoir quitté le lit, on récite de nouveau une strophe ; de même en s'habillant ; en marchant ; en se lavant la figure ; en buvant de l'eau ; en étendant la natte où l'on s'assied ; en entrant dans le sanctuaire ; en s'inclinant devant l'image du Buddha. Cette dernière action est accompagnée des vers que voici :

> Roi de la Loi, Seigneur sublime,
> Sans pareil dans l'Univers entier !
> Maître, guide des hommes et des dieux,
> Notre Père et de tout ce qui vit !

4. Cette exclamation est employée lors du sacrifice, surtout ceux à Agni. On peut la traduire par « Amen ».

1. On peut comparer cette prière du matin en vers à la Gâyatrî au dieu solaire Savitar, *Ṛgveda*, 3, 62, 10 ; comp. Colebrooke, *As. Res.*, V, 345 ss. (*Misc. Ess.*, I, 29.)

Je m'incline avec une vénération profonde ;
Que le fruit de mes œuvres
Puisse bientôt se perdre à jamais ! [2]
L'Éternité ne suffit pas pour vous louer.

Innombrable sont les cas dans lesquels il faut réciter à voix basse une strophe appropriée : en voyant un stûpa ; en ouvrant l'Écriture ; en prenant le pot à aumônes ; en marchant sur la route ; en entrant dans un village ; en s'arrêtant devant une porte ; avant le repas ; après le repas ; en se nettoyant les dents ; en se lavant les mains ; * en se lavant les pieds ; avant et après qu'on se livre à la méditation ; enfin quand on va se coucher. 124

2. C'est-à-dire : puissé-je ne pas renaître, mais atteindre le Nirvâṇa.

CHAPITRE VI

LE CULTE

Comme système philosophique, le Bouddhisme est indépendant de tout culte, tout autant que le Vedânta, par exemple, ou le Yoga ; imitateur du *bhikshu* des Âryas, le fils de Çâkya est tout aussi affranchi de cérémonies extérieures que son modèle. Mais, si le moine, *in abstracto*, n'a pas besoin de culte extérieur, il peut le tolérer, sous la conviction que tous les êtres n'ont pas atteint à la hauteur vertigineuse de sagesse où il est placé lui-même. La Congrégation avait, dès le début, des partisans laïques, sans lesquels, d'ailleurs, elle serait morte de faim ; et ne fût-ce que pour contenter ceux-ci, il pouvait sembler utile de ne pas prescrire tous les signes extérieurs d'adoration. En outre, il est probable qu'il y a toujours eu quelques ascètes d'une intelligence moins philosophique, et attachés aux bonnes œuvres ; nous avons déjà vu qu'on attachait à cette tendance une valeur relative.

De quelque façon qu'on se représente le développement du culte bouddhique, on ne peut nier que le clergé aussi bien que les laïques, reconnaît des sanctuaires, et leur rend des hommages extérieurs ; à ce point de vue, on est autorisé à traiter du culte, sinon comme d'une partie, du moins comme d'un appendice du Saṅgha.

1. — Objets du culte. Reliques. Différentes sortes de reliques. Sources de l'histoire des reliques et des sanctuaires.

Les objets les plus vénérés du culte, pour les Bouddhistes, les conceptions idéales suprêmes dans un certains sens, sont les trois Joyaux, comme pour les Indous les trois Vedas, et, * sous forme personnelle, Brahma, Vishṇu et Çiva. Dans le 125 canon pâli [1], on adresse à la Trinité, Buddha, Dharma et Saṅgha, les vers suivants :

Tous les êtres réunis ici,
Terrestres aussi bien qu'aériens,
Portons au Tathâgata, honoré des Dieux et des hommes,
Au Buddha notre hommage ! Salut !

Tous les êtres réunis ici,
Terrestres aussi bien qu'aériens,
Portons au Tathâgata honoré des Dieux et des hommes.
Au Dharma notre hommage ! Salut !

Tous les êtres réunis ici,
Terrestres aussi bien qu'aériens,
Portons au Tathâgata, honoré des Dieux et des hommes,
Au Saṅgha notre hommage ! Salut !

On pourrait dire que les trois Joyaux sont les choses saintes primaires, originales ; tous les autres objets, plus matériels, de culte ou d'adoration, sont des choses saintes secondaires, dérivées. Au point de vue bouddhique, les objets du culte sont ceux qui, en tant que restes matériels, éveillent et perpétuent le souvenir des saints personnages, dont ils proviennent ; ou bien ceux qui ont été construits en l'honneur de saints personnages, par une postérité reconnaissante. D'après la décla-

1. *Khuddaka-Pâṭha*, publié par Childers, *Journ. Roy. As. Soc.*, IV, 318 (New series). On trouve une rédaction septentrionale du même hymne dans *Mahâvastu,* I, 290.

ration de Buddha lui-même à Ânanda, selon ce que dit la légende, on peut grouper les objets du culte en trois classes. 1. *Çârîrikâ* restes corporels; 2. *Uddeçaka*, tout ce qui a été élevé ou construit pour honorer le souvenir d'une personne; 3. *Pâribhogika*, tous les objets dont un mort bienheureux s'est servi pendant sa vie ou qui ont été consacrés par sa présence. Les objets de la première classe sont donc des reliques; ceux de la seconde, des monuments et des statues; ceux de la troisième seraient pour nous ou des reliques ou des endroits consacrés.

126 * Cette classification consacrée des objets du culte est assez pratique, cependant on est en quelque cas embarrassé quand il s'agit de l'appliquer. C'est ainsi qu'on pourrait discuter sur la question dans quelle classe il faut ranger l'ombre que le Buddha a laissée en divers endroits. C'est une trace plutôt qu'un reste, et à ce point de vue on serait tenté de la ranger dans la troisième classe. En tout cas, l'objet est une relique, et saint et vénérable à ce titre.

Nous devons la plupart des renseignements historiques concernant les reliques et les sanctuaires vénérés par les Buddhistes, dans l'Inde et dans les pays voisins, aux pèlerins chinois, Fa Hian et Hiuen Thsang, et aux chroniques Dîpavaṁsa et Mahâvaṁsa, rédigées à Ceylan. Quelque importants que soient ces renseignements, ils datent d'une époque relativement tardive, lorsque la vénération des reliques et l'architecture sacrée étaient déjà complètement constituées; sur le développement des formes du culte, ces écrits ne nous apprennent à peu près rien. D'autant plus précieux est ici le secours que nous apporte l'archéologie. La mise à jour de constructions ruinées et ensevelies sous la terre, la description d'œuvres d'art encore debout, la comparaison des formes de l'art ecclésiastique aux différentes époques, le déchiffrement d'innombrables inscriptions, en un mot, les recherches incessantes dans le domaine de l'archéologie indo-bouddhique, ont révélé une foule de détails intéressants. Il y a encore bien

des lacunes à combler, bien des points obscurs à élucider; mais, dans les grands traits, on peut déjà se faire une idée du développement de l'art religieux, et, de ce qui y est étroitement relié, le culte matériel des Bouddhistes. C'est sur les origines que plane encore la plus grande obscurité, — ce qui n'étonnera personne qui sait distinguer des fables dogmatiques de véritables récits d'histoire.

L'examen des monuments antiques n'a pas seulement donné des résultats importants pour l'histoire de l'art, il nous a aussi appris quels objets et quels symboles étaient vénérés comme sacrés à différentes époques. * Du fait que 127 des objets déterminés du culte sont figurés sur des sculptures, on peut tirer des conséquences sur le développement du culte en général. Il est bien entendu d'ailleurs que, dans ces déductions, Il faut procéder avec beaucoup de prudence.

Parmi les témoignages les plus anciens relatifs à l'existence d'objets reconnus comme sacrés et adorés, sont ceux fournis par les Stûpas de Bharhut et de Sanchi. Ce sont surtout les sculptures du premier de ces monuments dont nous aurons à invoquer continuellement le témoignage.

2. — Reliques corporelles.

Sur les sculptures de Bharhut on ne trouve pas figurés des objets sacrés de cette nature, à moins qu'on ne veuille ranger dans cette classe la coiffure qui fut lancée vers le ciel par le Bodhisatva, lorsqu'il devint ascète, puis saisie par les Dieux et conservé comme un souvenir éternel [1]. Un des bas-reliefs [2] nous rappelle cet événement remarquable. A droite, la scène représente, sur une petite échelle, le palais d'Indra, avec la légende : *Palais Vijayanta;* à côté, à gauche, un bâtiment en forme de coupole, sous lequel on

1. Tome I, livre I, chap. 1, p. 51.
2. Cunningham, *Stûpa uf Bharhut*, 109 et planche XVI.

garde la fameuse coiffure; au-dessus, les légendes : *Sudharmâ, la salle des Dieux,* et : *Fête de la touffe de cheveux* (ou *du toupet*). Sous le bâtiment, on voit les Nymphes célestes, dansant et chantant.

Il faut distinguer de cette relique céleste les cheveux du Tathâgata et d'autres saints, qu'on conserve sur la terre. Il est impossible de dire à quelle époque des reliques de cette sorte ont reçu une consécration ecclésiastique. Dans le récit bien connu de la conversion des deux marchands Trapusha et Bhallika, le Seigneur, sur leur demande, s'arrache 128 quelques cheveux de la tête, * et les leur donne comme des reliques. Plus tard, revenus dans leur pays, les deux pieux marchands, ainsi qu'on sait, ont élevé des Stûpas pour y conserver ces reliques [1]. Cependant, dans des rédactions plus anciennes de la légende [2], on ne dit pas un mot de cheveux, ou d'autres souvenirs; tandis que, d'un autre côté, Hiuen Thsang [3] nous donne une tradition plus développée. Les deux marchands, en effet, n'auraient pas seulement reçu des cheveux et des ongles du Tathâgata, mais encore son bâton et son pot à aumônes; il se défit même, pour leur faire plaisir, de trois vêtements [4], et déclara, à leur demande de quelle façon on pouvait le mieux l'honorer, qu'on devait élever un Stûpa pour chacun de ces objets sacrés. Les deux marchands accomplirent cette œuvre dès qu'ils furent rentrés dans leur patrie, et eurent ainsi le mérite d'être les premiers à fonder des Stûpas en l'honneur du Tathâgata. — Le fait que tous ces détails manquent dans les variantes plus anciennes de la légende, fait naître le soupçon que le culte des cheveux

1. Tome I, p. 80.
2. *Mahâ-V.*, I, 4; *Lalita-V.* 500.
3. *Mém.*, I, 33.
4. C'est-à-dire froc, vêtement de dessus, et *Sankakshikâ,* probablement un manteau couvrant l'épaule. On ne dit rien de son vêtement de dessous : il faut admettre qu'il le garda sur lui, le moine bouddhique ne pouvant se montrer nu.

sacrés ne s'est développé que plus tard. Il est vrai que les cheveux, c'est-à-dire les rayons du Dieu du jour, avaient été honorés depuis longtemps, mais non sous forme évhémériste.

D'autre part, il est indubitable que la vénération de cheveux comme reliques est relativement ancienne, car on la trouve chez les deux divisions de l'Église. C'est ainsi que nous savons qu'une poignée de cheveux, fut donnée par le Seigneur, étant à Ceylan, à Sumanas, le prince des Dieux, qui la garda dans une cassette en or, renfermée dans un Stûpa de saphir [5]. Dans l'Inde septentrionale, du temps du pèlerin déjà nommé, Kanauj, Oudhe, Kauçâmbî, Srughna, le pays des Vṛjis, etc. * se glorifiaient de posséder des cheveux et des ongles du Tathâgata [1]; toutes ces reliques étaient contenues dans des Stûpas, dont l'un, à Kanauj, passait pour faire des miracles : quand un malade, animé d'une foi profonde, faisait respectueusement le tour du monument, la santé et la joie de vivre lui revenaient infailliblement. 129

Les reliques principales sont celles qu'on appelle des *çarîras :* ce sont les ossements et autres restes osseux d'un cadavre brûlé. Parmi ceux-ci les quatre dents canines du Tathâgata tiennent une première place. De ces quatre dents, l'une est honorée chez les Dieux, l'autre chez les Nâgas, ou esprits des eaux, la troisième fut transportée au Gândhâra, dans le Nord-Ouest, la quatrième dans le Kaliṅga, au Sud-Est [2]. Les deux premières reliques n'ont pas d'histoire; on sait peu de chose de la troisième; mais la dernière a eu de nombreuses vicissitudes. Au récit de ces vicissitudes anciennes est consacrée toute une chronique, intitulée *Dalada-vaṁsa*, c'est-à-dire « histoire de la dent ». Cet écrit,

5. *Mahâvaṁsa*, 4.

1. *Voy. des Pèl. Boud.*, II, 216, 265, 268, 277, 287, 406. A Mathurâ, il y avait une chapelle destinée exclusivement aux reliques des ongles : II, 210.

2. Comp. tome I, p. 231.

rédigé vers 310 en vieux singhalais, et traduit en pâli, vers 1200, sous le titre de *Dâṭhadhâtu-vaṁsa*, c'est-à-dire « Chronique de la relique de la dent, » contient une histoire assez étendue, dont voici l'analyse [3].

Durant huit siècles la dent sacrée avait reposé tranquillement à Dantapura, capitale du Kaliṅga [4], lorsque l'empereur Pâṇḍu, qui régnait à Pâṭaliputra [5], se laissa malheureusement amener par les brahmanes à détruire la vénérable relique. Il avait, en effet, appris que son vassal Guhaçiva,
130 adorait un morceau d'os, * sur quoi il fit marcher une armée contre le Kaliṅga, pour s'emparer de ce morceau d'os. Les troupes envoyées, avec leur général, loin de faire du mal à la dent, se convertirent à la foi salutaire du Buddha. L'Empereur donna alors l'ordre de jeter la relique, qui avait été emportée à sa résidence, dans une fournaise ardente, mais voilà qu'une fleur de lotus surgit du milieu des flammes, avec la dent, qui reposait intacte dans le calice de la fleur. On essaya ensuite d'écraser la dent, placée sur une enclume : ce fut en vain. On la jeta dans un égout, et l'on obtint pour tout résultat que ce réceptacle d'immondices fut rempli d'une odeur suave, pareille à celle des fleurs célestes. Bref, la relique fit tant de miracles, que l'âme endurcie de l'Empereur Pâṇḍu en fut touchée, et qu'il se convertit à la vraie foi. Après une tentative malheureuse des rois de Çrâvastî, qui essayèrent de s'emparer de la dent par violence, elle fut transportée, au début du quatrième siècle de notre ère, à Ceylan,

3. Hardy, *E. M.*, 225.

4. Ce nom signifie « Ville de la dent » ou « Ville de l'ivoire » ; des détails sur l'histoire de la ville se trouvent dans *Dhammap.*, 417 ; *Jât.*, II, 367 ; *Mahâbodhivaṃsa,* 66, Comp. Vassilief, *Buddh.*, 207. — Le nom habituel de cette capitale est Kaliṅga-nagarî, ou Kaliṅga-nagara ; c'est ce qu'on lit dans l'inscription de Mahâmeghavâhana, roi du pays, qui se trouve à Khandagiri, et dans le Râmâyaṇa ; le nom actuel, Kalingapatam, en est un synonyme.

5. Nous n'avons d'ailleurs aucun renseignement sur un roi de ce nom, régnant à Pâtaliputra, au troisième siècle après J.-C.

par la fille du roi Guhaçiva du Kaliṅga dont nous venons de parler.

Ici se termine le récit de la chronique.

Un siècle après le transport de la relique à Ceylan, Fa Hian la vit dans la chapelle, où on la conserve encore aujourd'hui [1]. C'était alors l'habitude de faire tous les ans, au milieu du troisième mois de l'année, une grande procession en l'honneur de la dent, également vénérée des laïques et des religieux. Au xiv[e] siècle, la relique fut transportée sur le continent, mais ramenée peu de temps après par Parâkrama-Bâhu IV. En 1560, la dent tomba entre les mains des Portugais, qui la brûlèrent, quoique les Singhalais nient le fait, et disent que la dent était alors cachée, de sorte qu'elle échappa au danger. Lors de la prise de Kandy par les Anglais, en 1815, ceux-ci se rendirent maîtres de la précieuse relique. Elle fut égarée pendant la révolte de 1818, * mais retrouvée 131 entre les mains d'un religieux, une fois les troubles apaisés, et ramenée à son ancienne place, dans la chapelle. De ce moment jusqu'en 1847, le gouvernement anglais a mis la relique sous sa garde officielle, il se chargea même du soin de la montrer de temps en temps aux fidèles. Comme cette exposition, par ordre officiel, d'une relique non chrétienne, causait du scandale dans certains milieux, on résolut à la fin de la rendre au clergé indigène.

Cette célèbre relique du Tathâgata, que les gens de Kandy considèrent comme le palladium de leur pays, est un morceau d'ivoire jaunâtre [1], un peu recourbé, long de deux pouces, d'un diamètre d'un pouce en bas. On le conserve dans un sanctuaire près du palais des anciens rois de Kandy, dans une petite chapelle dont les murs sont recouverts d'étoffes d'or et de châles magnifiques. Sur une table d'argent

1. *Travels*, 153, 155 ss. (traduction de Legge, p. 104 s.).

1. Comme *danta* signifie aussi bien « dent » qu' « ivoire », ce n'est pas, littéralement parlant, une supercherie d'appeler l'objet une « dent ». On sait que le Bodhisatva entra sous forme d'éléphant dans le flanc de sa mère.

sont placés six reliquaires en forme de Stûpas, enfermés les uns dans les autres, et dont le premier, qui renferme tous les autres, est en argent, et a une hauteur de plus de cinq pieds. C'est dans le reliquaire placé à l'intérieur des autres que se trouve la dent. Le reliquaire extérieur est recouvert de bijoux et d'ornements de toute sorte [2].

Les notices relatives à la dent canine, donnée au pays de Gândhâra, sont extrêmement maigres et confuses. Fa Hian parle d'une dent conservée dans un Stûpa à Nagara ou Nagarahâra, non loin de la ville actuelle de Jelâlâbâd, et il n'est pas impossible que ce fût là la dent canine en question, quoique la ville ne fît pas, à proprement parler, partie du Gândhâra, au moins dans ce temps-là. Quoiqu'il en soit, quelques siècles plus tard, cette relique aussi avait disparu. Huien Thsang témoigne que, de son temps, on voyait à Nagara, les restes d'un antique Stûpa, qui, selon la tradition, avait jadis contenu une dent du Buddha. La dent, remarquable par sa splendeur, ne s'y trouvait plus; on ne semble
132 plus avoir su ce qu'elle était devenue, * ce qui ne prouve pas précisément un grand intérêt, de la part des indigènes, pour les vicissitudes d'une relique si remarquable [1]. Des savants ont émis la conjecture ingénieuse, que la dent disparue était la même qui fut offerte, en 530 après J.-C., à l'Empereur de Chine par une ambassade persane [2].

Nous avons des renseignements beaucoup plus exacts et plus dignes de foi sur une dent du Buddha qui était exposée dans un Vihâra près de Kanauj. Elle avait la longueur d'un pouce et demi, était d'une couleur blanche jaunâtre, et répandait une lueur extraordinaire, dont la couleur changeait pendant le courant de la journée. L'affluence des fidèles, qui venaient chaque jour répandre des fleurs et brûler de

2. Turnour, *Journ. As. Soc. Bengal*, VI, 856; Hardy, *E. M.*, 224.
1. Fa Hian, *Travels*, 44 (chez Legge, 38); Hiuen Thsang, *Mém.*, I, 97.
2. Kœppen, *Rel. d. B.*, 520.

l'encens, était si grande, qu'on avait été obligé de régler l'entrée, et de ne l'ouvrir que contre payement d'une pièce d'or, que chacun, d'ailleurs, donnait avec plaisir. A cette excellente relique se rattachait une longue légende, qu'Hiuen Thsang n'a pas manqué de nous transmettre [3]. Jadis, lorsque la race des Ki-li-to [4] opprimait la Loi de Buddha dans le Kashmir et chassait les religieux, un des moines s'enfuit vers l'Inde. Pendant ce temps, le roi de Hematâla en Tokharistan, apprit avec indignation les atrocités que les Ki-li-to avaient commises contre la foi. Brûlant d'ardeur de châtier ces misérables, il marcha immédiatement contre eux, avec une armée de dix mille hommes, mais résolut en même temps, pour augmenter les chances de réussite, d'avoir recours à une russe de guerre. Il se déguisa en marchand, et apporta avec lui une masse d'objets précieux, sous prétexte de vouloir les offrir à l'orgueilleux souverain du Kashmir. Celui-ci, qui en reçut bientôt la nouvelle, en fut très heureux, et envoya ses ministres, * pour accueillir solennellement le soi-disant marchand. Le roi déguisé de Hematâla parut devant le trône du Ki-li-to, et, debout, dans toute la majesté de sa figure imposante, il lança des reproches amers contre l'usurpateur : celui-ci fut tellement effrayé, qu'il tomba par terre, comme inanimé. Le héros de Hematâla lui enleva la tête d'un seul coup, et, se tournant vers les assistants, il s'écria : « Je suis venu pour punir les misérables qui veulent exterminer la religion de Buddha, mais je ne vous rends pas responsables de ce crime, le roi seul fut coupable. Soyez donc sans crainte, je me contenterai d'exiler les mauvais conseillers, dont les avis pernicieux ne furent que trop suivis par le roi ; je laisserai les autres tranquilles ». 133

Après le châtiment des Ki-li-to, le roi fit bâtir un couvent, et rappela dans le pays les religieux qui avaient été chassés.

3. *Vie*, 248.

4. Telle est la transcription chinoise ; la forme indigène du nom n'est pas connue avec certitude.

Ce moine dont nous avons parlé, qui s'était enfui dans l'Inde, apprenant que la tranquillité était rétablie dans le Kashmir, se hâta de reprendre le bâton de voyageur, et de retourner dans sa patrie. En route, il eut une rencontre singulière : un troupeau d'éléphants s'avança de son côté, en poussant des hurlements, de sorte que le voyageur, effrayé, grimpa sur un arbre. Cela ne le sauva pas : les éléphants renversèrent l'arbre, et l'un d'eux plaça le moine sur son dos, et l'emporta jusqu'à ce qu'on vint dans une grande forêt, où gisait un éléphant blessé. Porté près de celu-ci, le religieux vit qu'un morceau pointu de bambou avait pénétré dans la chair de l'animal : rapidement, il retira le bois de la plaie et la banda avec des morceaux d'étoffe qu'il arrachait de son habit. L'état de l'éléphant blessé s'améliora rapidement, la douleur violente s'apaisa, et le malade put reprendre des forces grâce à un sommeil bienfaisant. Le lendemain matin, les autres éléphants s'empressèrent de montrer au moine combien ils lui étaient reconnaissants, apportèrent les fruits les plus exquis, et lorsqu'il eut fini son repas, un des éléphants tendit au blessé une cassette en or, que celui-ci s'empressa d'offrir au moine.

134 * Avant que le religieux eût pu ouvrir la cassette, les éléphants le prirent, à tour de rôle, sur leur dos, et le ramenèrent ainsi dans sa patrie. En ouvrant la cassette, on vit qu'il s'y trouvait une dent du Buddha. C'est ainsi que la relique vint dans le Kashmir.

Longtemps après ces événements, peu de temps avant la visite du pèlerin chinois à la cour du roi Harsha, nommé aussi Çîlâditya, à Kanauj, ce prince était devenu possesseur de l'inestimable relique, et voici comment. Il avait entrepris un voyage aux limites du Kashmir, dans le but de voir et d'adorer la dent sacrée. Il demanda poliment une autorisation en ce sens, mais les gens du Kashmir se montraient peu enclins à lui accorder cette faveur. Ils poussèrent l'avarice jusqu'à cacher la dent, jusqu'à ce que le roi du pays, qui

craignait la puissance de Çîlâditya, fit rechercher la relique et la céda au roi de Kanauj, qui, avec une légitime fierté, rapporta ce don précieux dans sa capitale [1].

Une autre dent de Buddha se trouvait, dans la première moitié du VII[e] siècle, à Bamian, où l'on montrait aussi la dent d'un Pratyeka-buddha, dont on ne donne pas le nom. Ce dernier objet était, à certains égards, le plus remarquable des deux : il n'avait pas moins de cinq pouces en longueur et de quatre pouces en largeur. Le Nouveau-Monastère (Nava-Saṅghârâma) à Balkh possédait une des dents de devant du Tathâgata ; et à Kapiça, Hiuen Thsang vit une des dents de lait du Bodhisatva enfant [2].

Peu d'endroits pouvaient se vanter de posséder les reliques aussi nombreuses et aussi remarquables que la région de Nagarahâra, au sud du fleuve Kabul. A une certaine distance de la capitale, à Hidda, il y avait un Stûpa fait de sept matières précieuses, et qui contenait * l'os du sommet du 135 crâne du Tathâgata [1]. Cet os était haut d'un pied et avait 2 pouces de circonférence, était d'une couleur blanche jaunâtre, et montrait encore nettement les trous où se plaçaient les racines des cheveux. Une particularité de cette relique était, qu'on pouvait s'en servir pour mesurer la valeur morale d'une personne. A cet effet, on n'avait qu'à préparer un morceau d'emplâtre mou avec une poudre odorante ; à l'aide de ce petit appareil, on prenait une empreinte de la relique.

1. Le nom du roi du Kashmir n'est pas indiqué ; les seuls qui puissent entrer en ligne de compte sont Durlabhavardhana et son fils Pratâpâditya. Ni l'un ni l'autre n'étaient Bouddhistes ; on comprend donc que la relique ait été cédée facilement.

2. *Voy. des Pèl. B.* I. 70, 374, 65 ; II, 53.

1. Ce qu'on appelle l'Ushṇîsha, un des signes distinctifs du Grand Homme. Ailleurs Hiuen Thsang (*Mém.*, II, 142) le décrit comme un cône charnu, mais comme il ajoute en même temps qu'une statue du Buddha avait un diamant placé au sommet de ce soi-disant cône, l'Ushṇîsha, à l'origine, ne peut guère avoir été un morceau d'os ; le mot signifie proprement « turban. »

Selon que la personne avait plus ou moins de mérite moral, l'empreinte donnait une image différente [2].

Au même endroit, dans deux autres chapelles, qui étaient aussi faites de sept matières précieuses, on gardait un autre morceau de l'os du crâne, et les prunelles du Tathâgata, grandes comme des mangues [3]. Il y avait là encore d'autres objets sacrés, de la troisième classe, dont nous parlerons plus tard.

Parmi les nombreux monuments sacrés dont pouvait s'enorgueillir le pays de Nagara, l'os du sommet du crâne tenait sans conteste la première place, et était, par conséquent, le plus honoré. Le roi du pays, dit Fa Hian [4], savait apprécier ce morceau de choix à sa juste valeur, et de peur que l'os ne fût volé ou remplacé par une pièce fausse, il avait désigné huit personnes, appartenant aux familles les plus honorables de la ville, qui, chaque soir, devaient apposer des scellés sur la porte de la chapelle. De grand matin, les huit surveillants vérifient si le scellé que chacun d'eux a apposé
136 la veille,* est entier. Ils ouvrent ensuite la porte, se lavent les mains avec de l'eau parfumée, et prennent l'os du Buddha, pour le poser sur un siège élevé, érigé en dehors de la chapelle. Sur le trône est placé une table circulaire, faite de sept matières précieuses, qui porte une cloche de verre. Une fois la relique mise sous la cloche, quelques fonctionnaires, désignés à cet effet, montent sur une tour élevée, où ils battent une grosse caisse, sonnent de la conque et font retentir des cymbales. Dès que le roi a entendu ce signal, il se rend au Vîhâra, pour y sacrifier des fleurs et des parfums, et courber sa tête dans la poussière, en adorant. Chaque matin, le roi fait ainsi ses dévotions, avant de se consacrer aux soins du gouvernement. Son exemple est suivi des nobles et des bour-

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 102.

3. *Voy. des Pèl. B.*, I, 77; II, 102; l'auteur veut peut-être dire des noyaux de mangue : ce serait déjà assez grand.

4. Travels, 41 (Legge, 37).

geois, qui viennent régulièrement adorer la relique, avant de vaquer à leurs occupations ordinaires.

La belle île de Ceylan était déjà en possession d'ossements sacrés longtemps avant que la célèbre dent y eût été transportée. En première ligne, il faut mentionner la vertèbre cervicale du Tathâgata, ossement que le Père [1] Sarabhû avait lui-même jadis enlevé du bûcher et apporté à Ceylan [2]. Ce fait est d'autant plus remarquable que la doctrine du Buddha ne fut introduite dans le pays qu'environ 250 ans plus tard. Le même Sarabhû fit fonder à Mahiyaṅgana un Stûpa haut de 12 pieds, pour abriter la relique. Plus tard, on battit par-dessus ce Stûpa un autre, haut de 30 pieds, construit par ordre d'Abhaya, un frère cadet du roi Devânâmpriya Tishya, et enfin, un troisième, haut de 80 pieds, par dessus le second, par ordre de Dushṭa-Gâmani [3].

* Déjà depuis le temps d'Açoka — disent les chroniqueurs 137 — l'île de Ceylan possédait également la clavicule droite du Tathâgata. La relique se trouvait originairement dans le Sanctuaire de l'os du crâne, érigé dans le paradis des Dieux; mais Mahendra, l'apôtre de Ceylan, ayant envoyé le novice Sumanas au Ciel, avec la mission de demander quelque relique précieuse, Indra, le roi des dieux, avait eu l'amabilité de céder la clavicule [1]. En outre, il y avait tout un Droṇa plein d'ossements dans un Stûpa à Ruanvelli, (jadis Hemavâlî), un endroit particulièrement vénéré, parce qu'il avait été autrefois visité par Gautama Buddha et ses trois prédécesseurs. On ne dit pas nettement à quelle intervention était

1. Nous traduisons ainsi le sanscrit Sthavira, pâli Thero, c'est-à-dire « ancien », *senior*. Le mot *prêtre*, bien que de valeur correspondante quant à l'étymologie, donnerait lieu à des méprises, à cause de l'extension et de la modification du sens.

2. *Mahâvaṃsa*, p. 4.

3. La chronique Dîpavaṃsa, plus ancienne, et qui doit avoir été écrite entre 300 et 430 de notre ère (voir ce que dit le professeur Oldenberg, dans la préface de son édition, p. 9) ne dit rien, ni de Sarabhû, ni de la relique.

1. *Dîpav.*, 15, 15; *Mahâvaṃsa*, p. 115.

due le don de ce Droṇa : ce qu'on peut conclure avec le plus de vraisemblance des notices confuses que nous possédons, c'est que ce fut Açoka qui céda ces reliques à Sumanas, l'envoyé de Mahendra : en tout cas Açoka donna quelques ossements [2].

On n'a conservé, comme c'est assez naturel, que de faibles restes des Tathâgatas antérieurs. Nous savons seulement que le squelette complet de Kaçyapa-Buddha était enterré sous une tour, près de Çrâvastî [3].

Beaucoup plus nombreux sont les restes des Saints plus récents, tels que les Disciples et les imitateurs du Maître. A Vaiçâlî on montra à Fa Hian une tour, sous laquelle reposait la moitié du corps d'Ânanda, tandis que l'autre moitié était conservée dans la Magadha [4]. La ville de Mathurâ possédait des Stûpas consacrés à la mémoire de Çâriputra et de Maudgalyâyana, de Pûrṇa-Maitrâyaṇîputra, d'Upâli, d'Ânanda et de Râhula, dont les ossements étaient conservés dans ces bâtiments. Parmi ces sanctuaires, celui d'Ânanda était parti-138 culièrement vénéré des religieuses. * Les ongles et la barbe du Père de l'Église Upagupta, disciple de Çâṇavâsa, étaient honorés dans la même ville. On y trouvait également un Stûpa consacré aux reliques du Bodhisatva Mañjuçrî et d'autres Bodhisatvas qui ne sont pas nommés [1]. Le corps entier de Kâçyapa le Grand reposait dans un ravin profond du mont Kukkuṭa-pâda [2]. Un Stûpa « dans un bois » du pays

2. *Dîpav.*, 17, 10 ; *Mahâv.*, p. 106.

3. *Voy. des Pèl. B.*, I, 126. *Travels*, 83.

4. *Travels*, 96, 100. Le voyageur n'oublie pas de mentionner qu'Ânanda lui-même était l'auteur de cette division de son corps. La même histoire est racontée dans Târanâtha, *Gesch. d. B.*, 9. Lorsque le saint mourut après avoir converti 500 sages dans une île au milieu du Gange, son corps fut consumé par auto-combustion, et éclata comme une boule de pierre précieuse, en deux moitiés, que les flots portèrent aux deux rivages : les habitants de Vaicâlî reçurent une moitié, l'autre vint dans la possession d'Ajâtaçatru.

1. *Voy. des Pèl. B.*, II, 208 ; I, 104.

2. *Travels*, 132 (chez Legge, 92 ; celui-ci identifie à tort Mahâ-Kâçyapa avec

de Koṇkan contenait les reliques de Çrutavimçatikoṭi [3].

Les reliques les plus anciennes et, à ce point de vue, les plus remarquables, sont celles que prétendent posséder les habitants de l'île de Ramri, sur la côte d'Aracan. Ce sont les restes du corps du Buddha avant qu'il eût paru comme Gautama-Buddha, et lorsqu'il vivait sur la terre sous forme d'un oiseau ou d'un quadrupède. Ce qui est certain, c'est qu'on a trouvé dans les restes des vieux temples bouddhiques de l'île des objets sacrés de cette nature : plumes, poils, os d'animaux, etc. Il est vrai que les Singhalais nient l'authenticité de ces reliques, mais on peut s'expliquer leurs dénégations par un sentiment d'envie, et il serait absurde de prétendre que ces restes matériels des existences antérieures du Buddha sont moins réels que les 550 Jâtakas eux-mêmes. On ne peut douter de l'existence de ces plumes, etc., de même qu'on ne peut douter de l'existence de certaines ruines à l'endroit où, à ce qu'on dit, s'élevait autrefois la ville fameuse de Kapilavastu. Quand, de l'existence de pareilles ruines, que Fa Hian et Hiuen Thsang ont vues de leurs propres yeux, on veut conclure à l'authenticité de la tradition relative aux Çâkyas, etc., il est difficile de voir comment on peut douter sérieusement de la vénérable tradition des indigènes de Ramri, qui, eux aussi, peuvent montrer des restes incontestables d'objets corporels. * Peut-être la critique 139 européenne, qui est en état, ou se croit en état, de retrouver un noyau historique dans la biographie du Buddha de l'âge actuel du monde, sera-t-elle un jour capable de distinguer les reliques authentiques des reliques falsifiées et apocryphes.

le Buddha Kâçyapa, et lit, également à tort, Gurupâda au lieu de Kukkuṭapâda.)

3. *Voy. des Pèl. B.*, III, 148. Le personnage désigné est Çroṇa-koṭivimça, « celui qui se promène dans le bocage », Schiefner, *Lebensb.*, 283; en pâli, Soṇa-Kolivisa, *Mahâ-V.*, 5, 1, où l'on raconte sur ce personnage une historiette identique à celle qu'on trouve *Voy.* III, 67.

3. — Sanctuaires. — Noms et classification des édifices. — Stûpas : leur caractère et leur origine. — Indication des bâtiments les plus célèbres de cette classe. — Résultats donnés par les fouilles.

Le nom le plus général pour un sanctuaire est Caitya. Sous ce nom, on ne comprend pas seulement les édifices, mais aussi des arbres sacrés, des pierres commémoratives, des statues, des inscriptions religieuses, des lieux sacrés. Tous les édifices qu'on considère comme des monuments consacrés peuvent être appelés des Caityas, bien qu'ils portent encore d'autres noms, d'après la classe à laquelle ils appartiennent. D'autre part, un Caitya n'est pas nécessairement un édifice.

Les noms les plus usuels pour les différentes classes d'édifices religieux, sont, chez les Bouddhistes, Stûpa et Vihâra : ce dernier terme, comme nous l'avons remarqué, désigne aussi bien un couvent qu'un temple avec une statue du Buddha. La distinction qu'on fait au Nepâl entre Vihâra et Caitya, est plus ou moins arbitraire, et résulte en outre d'une confusion des différentes classes d'édifices sacrés. Ils donnent le nom de Caitya à un sanctuaire ayant la forme d'un tas de riz et consacré à Âdi-buddha ou aux cinq Dhyâni-buddhas, et ils appellent Vihâras les sanctuaires ou temples de Çâkya et des six autres Mânushi-buddhas, ou d'autres saints. Ces Vihâras s'appellent chez eux aussi Kûṭâgâras, c'est-à-dire tours, belvédères, bien que ces tours ne soient d'ordinaire qu'une partie des Vihâras. Au milieu des Vihâras il y a parfois un Caitya, ou bien un Kûṭâgâra [1].

On peut conclure de ces données, que les Kûṭâgâras ne 140 sont pas autre chose que des tours à reliques * ou des Prâ-

1. Hodgson, *Ess.* 49, 82, ss., comp. 30.

sâdas, au moins par leur forme, et que les Caityas ont l'apparence de véritables Stûpas. La raison qui a fait éviter, au Nepâl, le terme de Stûpa, est probablement celle-ci, que, d'après la notion orthodoxe, chaque Stûpa devait contenir des reliques, et que cela était impossible quand il s'agissait d'édifices en honneur d'Âdi-buddha. Les figures et descriptions des vieux Caityas du Nepâl, d'une clarté parfaite, mettent hors de doute l'identité, quant à la forme, du Stûpa et du Çaitya.

« Le Çaitya, » dit le plus grand connaisseur du Bouddhisme du Nepâl [1], semble être la seule forme de temple *exclusivement* bouddhiste. Il consiste en un hémisphère solide, au-dessus duquel s'élève le plus souvent un cône ou une pyramide carrée, avec des étages faisant escalier. Les étages ou degrès du cône ou de la pyramide sont au nombre de treize, et doivent représenter les treize cieux des Bodhisatvas dans la cosmographie bouddhique [2]. Le cône ou la pyramide se termine par un *palus*, qui ressemble beaucoup à un *liṅgam*, et qui est d'ordinaire recouvert d'un parasol. Cette partie de l'édifice représente le ciel Akanishṭha, le plus élevé, celui d'Âdi-buddha. Les cinq rayons sont un symbole des demeures des 5 Dhyâni-buddhas. Entre l'hémisphère et le cône (ou la pyramide) il y a une sorte de goulot carré, dont chaque côté montre une paire d'yeux, symbole de l'omniscience. L'hémisphère s'appelle le *garbha;* le goulot *gala*, le cône ou la pyramide *cûḍâmaṇi* (bijou du sommet du crâne).

On n'a qu'à comparer cette description aux dessins des Caityas les plus anciens et les plus simples du Nepâl, par exemple celui du Matirâjya près Pâtan [3], et aux conditions

1. Hodgson, *Ess.*, 30.

2. Ce n'est pas la forme la plus simple : voir par exemple la figure du Matirâjya-Caitya dans Dr. D. Wright, *History of Nepâl,* pl. X : comp. pl. IV et IX, où l'on trouve des sommets plus compliqués.

3. Wright, *Hist. of N.* p. 16 dit : A huge Buddhist temple of the most primitive description. This temple is merely a mound or dome of brickwork,

141 que doivent posséder les Stûpas les plus orthodoxes * pour se convaincre que les Caityas du Nepâl sont, quant à la forme, de véritables Stûpas.

Si le Caitya, tel que nous venons de l'esquisser, est un vrai Stûpa, ce n'est pas un Dagob, si l'on donne à ce mot le sens exact qu'il a dans la terminologie de l'art ecclésiastique. Le Dagob, Dhâtugarbha, s'appelle ainsi parce qu'il « garde des reliques en son sein ». Mais, dans la langue des hommes, *dhâtu* ne signifie pas du tout « relique », à moins que ce ne soit par manière de plaisanterie allégorique : le sens véritable est « élément » et le *dhâtugarbha* est « ce qui garde dans son sein les éléments ». Au fond, les gens du Nepâl auraient très bien pu donner à leurs Caîtyas le nom de Dhâtugarbhas. Le véritable Dhâtugarbha d'Âdi-buddha, autrement dit Brahmâ, le Créateur, est le Brahmâṇḍa, l'œuf du monde qui contient tous les éléments et que l'horizon partage en deux moitiés. C'est là le vrai Dhâtugarbha : les édifices n'en sont que l'imitation.

Dans un sens évhémériste-bouddhiste, la plupart des Stûpas sont des Dagobs, parce qu'ils contiennent des reliques de Saints plus ou moins fameux [1]. Comme un pareil sanctuaire contient des *dhâtus*, on peut donner à l'ensemble le nom de Dhâtugarbha, de manière que Dagob et Stûpa (pâli : Thûpa) sont employés comme synonymes. Dans un sens plus restreint, le Dagob est la partie du Stûpa qui contient les reliques, l'*arca*.

covered with earth. There is a small shrine at each of the cardinal points; and on the top what looks like a wooden ladder.

1. Tous les Stûpas ne sont pas des Dagobs ; plusieurs ne furent fondés que pour rappeler le souvenir d'un événement plus ou moins important, qu'on croyait avoir eu lieu à l'endroit où s'élevait le Stûpa. C'est ainsi qu'il y avait un Stûpa là où le Maître avait, pour la première fois, mis en mouvement la roue de la Loi, près de Bénarès, un autre s'élevait non loin de là, à l'endroit ou 500 Pratyekabuddhas étaient entrés ensemble dans le Nirvâṇa : *Voy. des Pél. B.* II, 355 ss.

En général on peut définir les Dagobs [2] comme des édifices sacrés du Bouddhisme, tantôt solides et pleins, tantôt ayant à l'intérieur un espace vide plus ou moins grand, qui, dans quelques cas, était muré ou rendu inaccessible d'une autre façon, et qui dans d'autres cas était muni de portes qui en permettaient l'entrée. * Les édifices pouvaient, en outre, 142 différer par la forme et l'ornementation, par l'étendue du bâtiment principal ou le nombre des bâtiments secondaires, par le fait que le Dagob était ou bien placé, isolé, en plein air, ou bien à l'intérieur d'un temple, aménagé à cet effet, et qui, dans ce cas, était le plus souvent creusé dans le roc. En comparant toutes les formes du Dagob, même les plus divergentes, on peut les ramener sans peine à deux types principaux, qui se rapprochent, soit de l'hémisphère, soit du cône. Dans le dernier cas, la forme ressemble à la pyramide; dans le premier, à la coupole ou à la cloche.

Sur l'origine des Stûpas, la légende [1] nous donne des renseignements extrêmement intéressants. Peu de temps avant le Nirvâṇa, le Maître révéla à Ânanda le fait, qu'on avait l'habitude d'ériger des Stûpas, pour les rois défunts, le Buddha, et les autres Saints, et il donna l'ordre qu'on traîtât son corps comme celui d'un Roi. Après la mort du Seigneur, les fidèles érigèrent dix de ces monuments : huit pour les Droṇas contenant des reliques, un neuvième pour l'urne, et un dixième pour les charbons du bûcher [2].

Comme on voit, la légende nous dit bien quels personnages ont droit à un Stûpa après leur mort, mais nullement que ce n'est qu'après le Nirvâṇa du Buddha de l'époque actuelle

2. Ce qui suit est emprunté à peu près littéralement au texte explicatif, rédigé par le Dr. Leemans, qui accompagne le recueil de planches : *Boro-Boedoer op het eiland Java*, p. 386 (traduction française, p. 409).

1. Tome I. p. 223 et 230, *Mahâparin. S.* chap. 5 et 6.

2. Remarquons, en passant, que ce récit est en contradiction avec la tradition, d'après laquelle Trapusha et Bhallika auraient érigé les premiers Stûpas en l'honneur du Seigneur.

qu'on aurait, pour la première fois, érigé des édifices de cette sorte. Au contraire, il est question de Stûpas comme de monuments déjà existants, quelque singulier qu'il paraisse qu'Ânanda, qui n'était plus un enfant, mais qui avait atteint l'âge respectable de 80 ans, eût encore besoin d'être renseigné sur la nature de ces édifices. Pour compléter les données qu'on trouve dans la légende et dans les autres sources bouddhiques, on peut ajouter que chez les Indiens brah-
143 maniques, déjà à une époque relativement ancienne, * il est fait mention d'élévations de terre (*kulyas*), sous lesquelles on gardait les restes de cadavres brûlés [1], à l'endroit où les restes des ossements étaient enterrés après la crémation, on mettait une motte de terre, et l'on y plantait des épines, de la mousse et un arbre, ou bien on y érigeait une élévation en briques ou une colonne. L'emplacement du bûcher qui avait servi à brûler le cadavre était désigné de la même manière [2]. Des mausolées, érigés en l'honneur de princes ou de nobles hindous ne sont pas rares. Tous ces monuments sont des *Caityas*.

Tous ces faits réunis nous amènent à la conviction, qu'il y avait dans l'Inde des collines artificielles, avec ou sans maçonnerie, dans laquelle le peuple reconnaissait des tombeaux. Dans la plupart des cas, on n'aura pas su qui reposait en cet endroit, et l'on fut ainsi amené à les assigner aux héros fameux, historiques ou mythiques, des anciens âges : mais cela ne veut pas dire que le peuple se soit trompé sur la véritable destination de ces Stûpas. Il va de soi que ces *tumuli* avaient un caractère sacré : la vénération des morts, la reconnaissance respectueuse à l'égard des leçons et des grandes actions des ancêtres constituent

1. *Mahâ-Bhârata*, I, 150, 13.

2. Colebrooke, *Essays on the religion and philosophy of the Hindus*, p. 108. Dans *Âçvalâyana Gṛhya Sûtra*, 4, 5, on ne dit rien de l'érection d'un monument ; mais l'antiquité de l'usage de désigner une tombe par une colonne ou un pieu (*sthûṇâ*), est prouvée par *Ṛgveda*, 10, 18, 13.

un des traits les plus saillants, et l'on peut ajouter, les plus touchants, de l'ancien paganisme.

Mais c'est une toute autre question de savoir si *toutes* les constructions en forme de Stûpa étaient des monuments funéraires, et si le Dagob primitif n'était pas un monument d'une toute autre nature : à mesure que l'évhémérisme se développait chez les Buddhistes, la ressemblance extérieure suffisait pour qu'ils vissent dans tout Stûpa un reliquaire, élevé à la mémoire d'un saint du temps jadis. La ressemblance entre le Dagob et la colline funéraire * est d'ailleurs 144 indéniable : la coupole correspond au *tumulus;* la barrière qui entoure la coupole au cercle de pierres ; la pointe à la colonne ou au pieu placé au sommet de la colline. De cette ressemblance d'aspect, on a conclu à une identité de nature et de destination, et il est assez généralement admis que le Dagob bouddhique doit son origine à d'anciens usages relatifs à la vénération du souvenir des morts. Cette théorie, cependant, n'est pas restée sans contradiction, et l'on a essayé de démontrer que le vrai modèle du Stûpa doit être cherché dans l'Agnyagâra, l'endroit où se conserve le feu sacré [1]. On peut alléguer en faveur de cette opinion bien des arguments, comme en faveur des autres théories, mais il reste la difficulté d'expliquer comment alors le Dagob a pu se modifier tellement, que les Bouddhistes eux-mêmes voient dans certaines formes très nettement des représentations du Meru [2].

1. Senart, *Essai sur la légende du Buddha*, 406-419 (2e édition).

2. Ceci est le cas non seulement chez les Bouddhistes du Nord, mais encore chez ceux du Sud : la pagode Senbyu à Mengun est « destinée à donner une représentation symbolique complète du mont Meru », Sladen, *Journ. R. As. Soc.*, IV, 408 (New Ser.) ; il est inadmissible de dire que les gens qui ont conçu ce plan ne savaient pas ce qu'ils faisaient ; le Sat Mehal Prâsâda, tour de 7 étages à Pollanarua à Ceylan, est tout aussi nettement un Meru : même ouvrage, p. 412. Dans le Tibet, chaque temple érigé près d'un couvent est une représentation du Meru. M. Fergusson (ouvrage cité, p. 423) fait quelques objections au symbolisme de la pagode Senbyu : cependant le Svastika, la roue, etc., etc., sont aussi des symboles, et on ne peut pas dire que les Bouddhistes soient ennemis du symbolisme.

Il est possible qu'un architecte, en imitant des formes sacrées traditionnelles, en saisisse mal le sens, et leur donne une signification qu'elles n'avaient pas à l'origine; mais sa façon de comprendre, même si elle est erronée, ne peut manquer d'influer sur son plan. Ce que la tradition ou sa propre imagination, lui font voir dans son modèle, il l'exprimera dans son œuvre : un édifice ne jaillit pas spontanément du sol, il porte la trace d'avoir été produit par un être conscient. On n'a donc jamais le droit de traiter la théorie personnelle de l'artiste comme si elle n'existait pas; et nous ferons bien d'examiner quelles idées les Bouddhistes eux-mêmes attachent à leurs Stûpas.

145 * La conception que l'Église a tenu à répandre dans le public, est sans doute celle-ci, que les Stûpas étaient destinés à contenir les reliques du grand Maître et de ses disciples. A ce point de vue, ils devaient figurer des monuments funéraires, mais avec cette différence essentielle, qu'on pouvait en ériger un nombre indéfini à la mémoire d'une seule et même personne; en effet, on pouvait diviser les soi-disant reliques à l'infini, tout comme les atomes de matière et de lumière répandus dans l'espace. Ceci est une théorie, celle qui sert à l'usage journalier; une autre est admise par le livre le plus sacré des Mahâyânistes, le Lotus de la vraie Loi. Là [1] nous lisons comment Çâkyamuni fait paraître miraculeusement un grand Stûpa, dont les parasols superposés s'élèvent jusqu'au ciel des Dieux des quatre points cardinaux, et qui contenait le corps du Tathâgata éteint Prabhûtaratna. Quand le Stûpa, grâce au pouvoir miraculeux de Çâkyamuni, s'est ouvert, les quatre groupes d'auditeurs voient le Tathâgata Prabhûtaratna, à l'état de Nirvâṇa, assis sur son siège, le corps amaigri et, comme plongé dans une méditation profonde. A peine est-il devenu visible aux quatre groupes d'auditeurs, qu'il élève la voix pour acclamer

1. Chapitre XI.

Çâkyamuni et pour déclarer qu'il est venu pour assister à la prédication du Dharma. Immédiatement le Tathâgata éteint cède au Seigneur la moitié de son siège, de sorte que tous les deux trônent, l'un à côté de l'autre, au milieu du grand Stûpa.

On ne peut nier que cette description renferme des éléments cosmologiques, et il est impossible de ne voir dans le Stûpa miraculeux que la transformation de la colline tumulaire. Il est vrai qu'on peut considérer la terre entière, sur laquelle s'étend la couverture de nuages, comme un grand charnier, et cette conception peut avoir joué un rôle secondaire dans la formation du récit ; mais ce n'était certainement pas la conception principale ; car, comment expliquer alors que Câkyamuni et le Tathâgata éteint (ce dernier représente* certainement la Lune[1] au moment de la conjonc- 146 tion) sont assis ensemble au milieu du Stûpa ? L'endroit où le soleil et la lune cohabitent temporairement, sont en *amâvâsya*, est, d'après les idées indiennes, une constellation ou subdivision du chemin céleste ; un tel endroit céleste s'appelle, entre autres, un *dhishṇya*. Mais *dhishṇya* signifie aussi un endroit où l'on allume le feu, une motte de terre [2], recouverte de sable par en haut, là où l'on place le feu ; on peut l'appeler un autel du feu. La principale différence entre le *dhishṇya* et *l'agnyagâra* semble être que, chez le premier, le feu se place au sommet, tandis que le second contient le feu à l'intérieur. Il n'est pas impossible que les idées aient été prises l'une pour l'autre, ou confondues de propos délibéré. Il ne serait pas non plus étrange ou inouï

1. Dans le *Lotus* (traduction de Burnouf, p. 157), Devadatta est représenté comme faisant partie de l'auditoire, ce qui est en contradiction apparente avec le fait que son nom est passé sous silence dans l'énumération des personnes présentes : on doit en conclure que Devadatta et Prabhûtaratna sont uns : dans un sens plus restreint, Devadatta est la Lune en opposition, Phabhûtaratna la Lune en conjonction.

2. Le mot Stûpa lui aussi signifie motte de terre, de même que tout objet se terminant en pointe ou ayant la forme d'un pain de sucre.

qu'on eût cherché à établir un rapport mystique entre la grande coupole dont la terre est la base et le ciel la voûte ; où se manifeste la lumière dans toutes ses formes, comme soleil, lune, étoiles, comme éclair, comme feu du foyer et comme lumière spirituelle — et la colline tumulaire sous laquelle sommeille l'étincelle éteinte de la vie. A ce point de vue, le grand Stûpa original serait la voûte céleste, qui s'étend au-dessus des vivants et des morts, l'espace qu'on peut diviser en trois couches, terre, atmosphère et éther supérieur ; ou bien en sept couches, représentant les sept cieux ou les sept orbites planétaires, ou bien en neuf, parce qu'il y a neuf Grahas[3], ou bien en treize, nombre des Viçvadevas, des Dieux universels, parties personnifiées du grand Tout. Chez plusieurs peuples de l'antiquité, les chambres ou 147 caveaux tumulaires se construisaient * de façon à imiter nettement la maison du vivant ; mais la grande maison d'un homme et, en tout cas, de l'Homme pris collectivement, n'est autre chose que l'espace qui a pour base la surface terrestre.

Celui qui croit que le symbolisme est chose secondaire dans la construction d'un sanctuaire, peut se convaincre du contraire en étudiant la façon dont très anciennement, à l'époque vedique, on construisait un autel de briques. Dans ce travail, connu sous le nom d' « amoncellement du feu » (*agnicayana*), tous les actes ont un sens profond ; les briques elles-mêmes qu'on emploie reçoivent des noms symboliques [1]. Du reste, on ne peut identifier le Stûpa ou Dagob avec l'entassement de briques (*citi*), car la forme est complètement diffé-

3. Les *grahas* sont : le soleil, la lune, les cinq planètes, Râhu et Ketu. Les autels du feu, déjà connus à l'époque védique, construits en briques, avaient 3 ou 5 couches : les dernières, d'après les explications d'un commentaire, doivent représenter les années d'un lustre : Weber, *Indische Studien*, XIII 281.

1. Un excellent aperçu de l'*Agnicayana* a été donné par Weber, *Ind. Stud.*, XIII 217-292. Le caractère cosmologique des vers de la Vâjasaneyi-Saṃhitâ, XI ss. est évident; quant à l'explication des actes symboliques, on peut surtout renvoyer au Çatapatha-Brâhmaṇa, 10, 1, 3.

rente. L'autel construit a la forme d'un oiseau, parfois la forme nettement caractérisée de Suparṇa ou de Garuḍa. Si l'Aḍḍhayoga des Buddhistes est réellement, comme on dit, une construction en forme de Suparṇa ou de Garuḍa [2], il n'y a pas de doute que l'Aḍḍhayoga ne doive son origine à l'autel de briques entassées. Malgré toutes les différences entre le Dagob et la Citi, les deux constructions ont, pour des raisons faciles à comprendre, quelques détails en commun, entre autres quelques symboles et le cercle de pierres [3].

Quelle que soit la conception fondamentale du Stûpa, que le Dagob soit un monument de morts illustres, l'imitation du grand Dhâtugarbha universel, ou de la demeure terrestre du feu, ou un peu de tout cela à la fois, en tout cas on peut admettre, * en s'appuyant à la fois sur la tradition bouddhique 148 et les autres données, que l'adoration des Stûpas a ses origines dans une antiquité très reculée.

La forme la plus ancienne du Stûpa, en remontant le plus haut possible dans le passé, est celle qu'on trouve représentée dans différentes sculptures de Bharhut et de Sanchi [1]. Ces représentations, qui ne diffèrent que par des détails secondaires, nous font voir une base en forme de disque ou de carré, à double saillie, entourée ou non d'un cercle de colonnes. Sur cette base repose un hémisphère, coupole ou dôme, au-dessus duquel s'élève une pièce qu'on peut assez justement appeler un col, parce qu'elle fait jonction entre la coupole, ou le tronc, et le sommet. Ce sommet consiste en trois ou quatre blocs ou dalles qui se surplombent en faisant escalier. Sur le sommet est placé ce qu'on nomme le parasol,

2. Weber, ouvrage cité. Dans la Vâjasaneyi Saṃhitâ, 27, 45, Agni est dit *suparṇacit*, terme à double sens : « entassé comme un Suparṇa » et « visible comme Suparṇa (aux belles ailes) ». L'explication d'Aḍḍhayoga dans *Sacred Books of the East*, XIII, 174, note, diffère pourtant de celle qu'on trouve chez Childers.

3. Quand il s'agit de l'autel du feu, ces pierres, plantées perpendiculairement dans le sol, s'appellent *pariçrit*.

1. Cunningham, *S. of Bh.* pl. XIII et XXXI; *Bhilsa Topes*, pl. III et XIII.

et au-dessus de ce parasol un second [2]; ces deux parasols sont ornés de couronnes et de rubans ou de banderolles.

Parmi les Dagobs les plus anciens et les mieux conservés, celui qu'on trouve à Kârli, dans un temple creusé dans le roc, mérite, d'après le jugement des spécialistes, la première place. Il est placé sous la demi-coupole au bout de la galerie principale [3], et a la forme d'une cloche élevée, au-dessus de laquelle se trouve une petite pyramide renversée ; sur la pyramide est placé un grand parasol ouvert en bois, maintenant à moitié pourri [4].

On retrouve la forme de coupole dans les Caityas du Nepâl, comme on se rappellera, et dans plusieurs Dagobs de Ceylan. Dans les temples souterrains de l'île, la coupole repose souvent sur un cylindre solide. Les deux Dagobs dans les temples de Dambulu montrent une grande ressemblance avec celui de Kârli. Dans les sanctuaires non creusés dans le roc, le Dagob est d'ordinaire placé, isolé, dans l'enceinte des édifices
149 sacrés. * Des Stûpas en forme de cloche ne sont pas inconnus dans l'île [1], mais l'hémisphère, qu'on comparait à une bulle d'eau, était considéré comme la forme la plus orthodoxe, comme on le voit par le récit d'une chronique [2]. L'architecte du Mahâthûpa, interrogé par le roi Dushṭa-Gâmani sur la forme qu'il comptait donner au sanctuaire, puisa avec la main de l'eau dans un vase plein, puis y laissa retomber l'eau, de manière qu'une bulle parut à la surface. « C'est là la forme que je donnerai à l'édifice », dit l'architecte. Plus tard, lorsque le travail fut assez avancé pour qu'on pût songer à renfermer les reliques dans le sanctuaire, le roi voua son

2. Le second parasol n'est pas visible sur toutes les figures.

3. Cette galerie est divisée par deux rangées de colonnes en trois nefs, comparables à celles des églises chrétiennes; la demi-coupole rappelle le chœur.

4. Fergusson, *History of Eastern and Indian Architecture*, citée dans Hunter, *Gazetteer*, V, 256; Leemans, *Boro-B.*, 388 (trad. franç., p. 411).

1. Voir Leemans, *Boro-B.*, 391 (trad. franç., p. 414) et les auteurs cités.

2. *Mahavaṁsa*, 175, 190, 193.

royaume au Buddha, avec ces paroles : « Trois fois je voue mon empire au Sauveur, au Maître, au porteur du triple parasol, le parasol des dieux, des hommes, de la délivrance éternelle [3]. »

Au ve et au viie siècle, au moment où Fa Hian et Hiuen Thsang visitaient la terre sainte de Çâkya, l'Inde était encore riche en Dagobs et autres Stûpas, dont maintenant on ne trouve que des ruines. C'est entre autres le cas pour les Stûpâs de Sârnâth, près Bénarès, et de Çrâvastî. De leurs descriptions peu complètes, on peut conclure, que ces édifices ressemblaient plutôt à des tours rondes qu'à des hémisphères, et en tout cas ce n'étaient pas des Dagobs, mais des édifices élevés pour rappeler tel ou tel événement de la vie du Tathâgata ou d'autres saints. On n'élevait pas seulement de pareils monuments à des personnes, réelles ou imaginaires, mais aussi à des objets, comme l'Abhidharma-, le Vinaya- et le Sûtra-Piṭaka [4].

* C'est un fait remarquable que les pèlerins chinois ne mentionnent pas les Stûpas de Bharhuṭ et de Sanchi, si remarquables parmi les édifices du même genre. On serait tenté de conclure de leur silence que ces bâtiments étaient en ruines déjà de leur temps. Ce ne serait pas très étrange : Hiuen Thsang lui-même raconte comment dans le Gândhâra, un pays où autrefois la foi était si florissante, un millier de couvents étaient vides et abandonnés et les Stûpas en ruines [1]. Dans le même royaume, à Peshawer, se trouvait encore au ive siècle le pot à aumônes du Buddha ; plus de deux siècles après, au moment où Hiuen Thsang visita la ville, la relique 150

3. Le symbolisme des trois parasols n'a pas besoin d'explication.

4. *Travels*, 57. Hiuen Thsang, *Mém.* I, 209 ne mentionne pas ce détail, mais dit que ceux qui étudient l'Abhidharma honorent à Mathurâ par des sacrifices Çâriputra ; ceux qui étudient le Vinaya, Upâli, et ceux qui étudient les Sûtras, Pûrṇamaitrâyanîputra, saints dont les reliques étaient conservées dans des Stûpas érigés dans cette ville.

1. *Mém.*, I, 105.

avait été enlevée, et il ne restait plus que des ruines du Stûpa qui l'avait contenue [2]. Près de là, il y avait un célèbre Stûpa, érigé par le roi Kanishka, d'après la prédiction du Maître. En effet, en voyageant un jour à travers ce pays, il avait dit à son compagnon Ânanda : « Quatre cents ans après mon Nirvâṇa il y aura dans ce royaume un roi puissant, nommé Kanishka, qui érigera un sanctuaire en cet endroit. » La prédiction s'accomplit : sous le règne de Kanishka, il s'éleva à la même place un temple, et un Stûpa, qui contenait dix boisseaux de reliques. On considérait cette tour comme la plus haute de l'Inde : elle mesurait plus de 470 pieds d'après Fa Hian [3]. Quand Hiuen Thsang vint à Peshawer, l'édifice venait justement d'être endommagé par le feu ; il avait déjà souffert trois fois de cette manière. Quand on songe que Kanishka vivait dans le premier siècle de notre ère, de sorte qu'il n'y a guère plus de trois siècles entre son règne et le pèlerinage de Fa Hian, on ne s'étonne pas que celui-ci ait encore vu l'édifice dans son état primitif.

Non loin de Peshawer, à Pushkalâvatî, il y avait plusieurs Stûpas, qui, pour différentes raisons, étaient très remarquables. Un avait été bâti par Açoka, à l'endroit où Çâkya, dans
151 une de ses préexistences comme Bodhisatva, * s'était exercé dans la vertu et avait donné ses deux yeux en aumône. Deux autres méritent une mention spéciale, comme ayant été fondés d'avance par les dieux Brahma et Indra. Ils étaient d'une beauté extraordinaire et étaient construits en pierres précieuses. Malheureusement, les pierres, après le Nirvâṇa du Seigneur, se transformèrent en pierres ordinaires. Au moment où le pèlerin, à qui nous devons ce récit, vit ces monuments de piété divine, ils étaient en ruines. Enfin, nous devons mentionner encore un quatrième Stûpa, fondé à l'endroit où jadis la Mère du Diable, qui mangeait les petits

2. *Travels*, 36; *Voy. des Pèl. B.*, II, 106.

3. *Travels*, 34, traduction de Legge, p. 34 : « more than four hundred cubits high » ; *Voy. des Pèl. B.*, I, 84; II, 106.

enfants, avait été amenée par le Tathâgata à renoncer à cette mauvaise habitude [1].

De telles actions glorieuses du Tathâgata ou Bodhisatva, transmises fidèlement à la postérité par la tradition, à travers des milliers d'années, étaient si nombreuses, que personne ne s'étonnera de voir les pèlerins mentionner continuellement des Stûpas, fondés en souvenir de faits pareils. Près de l'antique Siṁhapura, localité que les savants identifient avec le village actuel de Mânikiâla, entre Hasan Abdâl et Jhelum, s'élevait un Stûpa à l'endroit où le Bodhisatva, par charité, avait sacrifié le sang de son propre corps, pour nourrir une tigresse affamée. L'endroit, encore du temps d'Hiuen Thsang, montrait les traces du fait qui s'y était jadis passé : le sol, aussi bien que l'herbe et les broussailles, avaient une couleur rouge pâle, comme si l'on les avait teintés de sang [2]. C'est la découverte de ce Stûpa, que les antiquaires reconnaissent dans celui de Mânikiâla, qui a été le point de départ des recherches si actives et si intéressantes de l'archéologie indienne. En dehors du grand Stûpa, on trouve à Mânikiâla les restes de quatorze édifices plus petits de la même classe et de quinze couvents [3]. Comme le prouvent les objets trouvés lors des fouilles exécutés dans ces monuments, * ils datent 152 du temps de Kanishka, ou d'un peu après, car on y trouve des monnaies et des inscriptions avec le nom de ce roi, et des monnaies romaines de César et d'Antoine.

Quelques grands que soient les mérites de Kanishka en ce qui concerne la fondation de Stûpas et de couvents, et quelque

1. *Voy. des Pèl. B.*, II, 120.

2. *Mém.*, I, 164 ; *Travels*, 32.

3. Elphinstone fut le premier à fixer l'attention sur ces restes, en 1810 ; ce n'est qu'après 1830 qu'ils furent examinés par les généraux Ventura et Court, par Masson, et d'autres. Voir Wilson, *Ariana Antiqua*, 55 ; Ventura et Prinsep dans *Journ. Roy. As. Soc. Beng.*, III, p. 313 ; même ouvrage, Court, p. 556. Comp. *Arch. Surv.*, XIV, 1. Sur les édifices sacrés de l'Inde du Nord-Ouest en général, voir l'ouvrage cité de Wilson et celui de Ritter, *Die Stûpas oder die architectonischen Denkmale an der indo-baktrischen Königsstrasse.*

éloge qu'en fassent les voyageurs chinois, ils ne pouvaient rivaliser avec ceux d'Açoka, auquel on attribuait presque tous les édifices sacrés du Bouddhisme dans l'Inde. La tradition dit que le Roi, afin de pouvoir bâtir les 84,000 Dagobs bien connus, résolut de faire ouvrir les Stûpas qui existaient déjà. En effet, après le Nirvâṇa, les reliques du Tathâgata avaient été partagées en huit groupes, et au-dessus de chaque groupe on avait élevé un Dagob. De ces huit Stûpas, Açoka en fit ouvrir sept, pour en retirer les reliques et les distribuer. Un Stûpa seulement resta miraculeusement intact; ce fut la tour à reliques de Râmagrâma. Le Nâga qui surveillait la tour prit la forme d'un brahmane et conduisit le roi à sà demeure, où il lui montra ses ustensiles et appareils pour le culte; puis il lui dit : « Si vous pouvez me surpasser en ceci, détruisez le Stûpa : je m'y résigne. » Le roi vit que les ustensiles n'étaient pas faits de main d'homme, et revint chez lui sans avoir mis son projet à exécution. Le sens de cette parabole ou de ce fait historique présenté sous forme allégorique nous échappe; mais il est évident qu'il y a là autre chose qu'un conte à dormir debout qu'on faisait aux pèlerins [1].

153 * Ce Dagob, seul épargné d'entre les huit anciens [1], était, on le comprend, fort vénéré des Bouddhistes de tout pays, et était un lieu de pèlerinage fort visité, bien que la région entière fût déserte. Il en était de même à Kapilavastu, où l'on trouvait plus de monuments en forme de Stûpas, que

1. *Divyâvadâna*, 379, 402 (comp. Burnouf, *Introd.*, 372); *Travels*, 90 (Legge, 69); *Voy. des Pèl. B.*, II, 326 ss. et 420; *Dipavaṁsa*, VI, 96; *Mahâvaṁsa*, 185. Il y a quelques divergences dans les deux traditions; Hiuen Thsang confond Açoka avec Ajâtaçatru; ou bien la confusion ne serait-elle qu'apparente, et conserverait-elle la trace d'un fait historique? Fa Hian dit quelque part (*Travels*, 127) qu'Açoka, enfant, rencontra un jour Çâkya. — Au lieu d' « ouvrir » les pèlerins chinois disent « détruire », au moins dans la traduction anglaise.

1. Au fond il y avait encore un autre Stûpa d'entre les huit, échappé non à l'ouverture, mais aux auteurs de la légende citée, car il y avait, dans le pays des Mallas, encore au VIIe siècle, un Stûpa, fondé par le brahmane Droṇa, l'édifice s'appelait ordinairement Droṇa-Stûpa : *Voy. des Pèl. B.*, II, 383; comp. Burnouf, *Intr.*, 372.

d'habitants [2]. Une solitude désolée était aussi Kuçinagara, pâli Kusinârâ, autrefois la capitale des Mallas, dit-on, mais localité peu peuplée du ve au viie siècle. Là, à l'endroit où le Tathâgata, entre les arbres Sâl était entré dans le Nirvâṇa, on trouvait un couvent avec une statue, et dans le voisinage on trouvait quelques Stûpas et couvents [3], érigés sur les lieux où la légende place les événements des derniers jours et ce qui passa immédiatement après la crémation du cadavre.

De l'autre côté du Gange, dans le Magadha, le berceau du Bouddhisme, où les noms de Gayâ, Râjagṛha, la Nairañjanâ, Uruvilvâ, le Bois de Bambous, nous rappellent les scènes les plus aimables de la vie du Gotamide, les localités sacrées ne manquaient naturellement pas, mais le nombre des Stûpas n'était pas grand. Le pays était plus riche en couvents, et surtout en traditions. Au reste, quelques localités du Magadha, surtout Gayâ, étaient encore plus sacrées pour les Indiens païens que pour les Bouddhistes, ce que Hiuen Thsang savait très bien [4].

Le Stûpa le plus célèbre de Ceylan était le Grand Stûpa, Mahâthûpa, érigé au Nord d'Anurâdhapura au-dessus d'une empreinte du pied du Tathâgata. Cet édifice, haut de 470 pieds, était orné * de plaques d'or et d'argent et brillait de toutes sortes de pierres précieuses [1]. Lors de la pose des fondements de ce sanctuaire, le roi Dushṭa-Gâmani invita des Pères illustres de toutes les régions de l'Inde, qui vinrent avec une suite nombreuse, afin d'assister à la cérémonie. Le roi fit d'abord tracer sur le sol le contour 154

2. *Travels*, 85; *Voy. des Pèl. B.*, II, 309.

3. *Travels*, 93; *Voy. des Pèl. B.*, II, 334.

4. *Mém.*, I, 456. Pour les sanctuaires bouddhiques de Gayâ, nous renvoyons à Cunningham *Mahâbodhi, or the Great Buddhist Temple under the Bodhi Tree of Bodh Gayâ;* et à Râjendralâla Mitra, *Buddha Gayâ*.

1. *Travels*, 150 (chez Legge, p. 102: « 400 cubits high. ») Comp. Knighton dans *Journ. As. Soc. Beng.*, XVI, 222.

de l'édifice, et posa la première pierre, au centre. Puis il témoigna son respect aux religieux assemblés, surtout à Priyadarçin de Çrâvastî. Celui-ci prit la parole pour prononcer une formule de bénédiction et expliquer l'Écriture au Roi. Puis, il se tourna vers la foule réunie, et prêcha, de sorte que plusieurs religieux atteignirent un degré supérieur de sainteté. Une invitation adressée par le prince aux moines réunis, d'user de son hospitalité jusqu'à l'achèvement de l'édifice, invitation dont quelques-uns seulement des étrangers purent profiter, mit fin à la cérémonie d'inauguration. Un des premiers travaux fut la construction du Dagob. Au milieu de ce sanctuaire bâti en matières de choix, on plaça un arbre-Bodhi en pierre précieuse, avec une élévation du côté de l'Orient, où brillait l'image du Buddha, assis dans l'attitude qu'il avait à Uruvilvâ lorsque la lumière de la sagesse commença à briller en son âme. A côté de lui, on voyait d'un côté Brahma, avec un parasol, de l'autre côté Indra, conformément aux récits historiques d'un des livres les plus anciens du canon pâli. Afin de se procurer la relique nécessaire, on envoya l'Ancien Soṇottara, âgé de seize ans, qui devait s'emparer d'une relique conservée chez les Nâgas [2]. L'envoyé de seize ans, rusé comme un jeune Mercure, fut bientôt maître de la relique et la porta au temple. La relique fut mise dans une cassette et prit, 155 à la demande du roi, * l'apparence qu'avait le Buddha, au moment de l'illumination parfaite. Pendant une semaine, Dushṭa-Gâmani céda sa souveraineté à la relique, qui fut adorée pendant ce temps par le peuple. Le huitième jour, la cellule fut fermée à l'aide d'une pierre [1]. D'autres Dagobs

2. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, II, 425, remarque que nul ne peut prononcer ses vœux s'il n'est âgé de vingt ans ; à seize ans, par conséquent, on ne peut être un religieux, et encore moins un Ancien. La remarque, en elle-même, est très juste, et le récit une fiction, mais on peut se demander s'il n'y avait pas, dans la réalité, des exceptions.

1. *Mahâvamsa*, 172 ss. Lassen, passage cité ; comp. *Dîpav.*, 19, 2-10.

de Ceylan, qui ont conservé encore une partie de leur ancienne splendeur, sont ceux du monastère de Jetavana, haut de 269 pieds, et le Thûpârâma [2].

Le Dekkhan avait lui aussi ses Dagobs, parmi lesquels de très remarquables, comme le prouvent les restes du Stûpa d'Amarâvati [3]. A-t-on le droit d'identifier cet édifice avec le monastère d'Avaraçilâ, dont parle Hiuen Thsang [4], comme le supposent certains savants ? C'est quelque peu douteux. Il dit que le couvent était déchu de son ancienne splendeur et entièrement abandonné ; et il est fort possible que le Dagob fût déjà alors une ruine, de sorte qu'il n'a pas attiré son attention. Et qui, du reste, aurait fixé l'attention du pèlerin sur ces ruines, puisque le couvent n'était plus habité ?

Les notices des pèlerins chinois contiennent beaucoup de détails intéressants sur la hauteur, les matériaux de construction et les ornements des Stûpas, mais ne suffisent pas pour nous faire connaître la forme exacte de tous ces édifices. Il est probable que tous les Dagobs n'avaient pas la forme d'un demi-ellipsoïde, reposant sur une base ; quelques-uns auront eu la forme d'une cloche, d'une pyramide ou d'une demi-sphère surélevée, car on trouve toutes ces formes ailleurs. Plusieurs Dagobs, dans l'Indo-Chine, se présentent comme des cônes ou des pyramides, s'élevant librement, au milieu de chapelles qui les entourent. C'était là la forme, entre autres, du Dagob de Pagan [5] : l'édifice s'élevait sur une base carrée, avec deux ailes carrées, une de chaque côté. Cela rappelle les deux ailes de l'oiseau, représentées dans l'autel du feu construit en briques. A l'Ava, les Dagobs,

2. Hardy, *E. M.* 220, Knighton, dans *Journ. As. Soc. Beng.*, XVI, 217 et 224, pl. II et III. — Une description complète des Stûpas nommés dans le texte, et d'autres édifices sacrés près d'Anurâdhapura, dans Smither, *Architectural remains, Anurâdhapura*.

3. Décrits par Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, et *Hist. of Ind. Archit.* (1876) ; par Burgess dans ses *Notes on the Amarâvati Stûpa*.

4. *Mém.*, II, 111.

5. Voir la gravure *Journ. Roy. As Soc.*, IV, 424 (New series).

156 de forme conique *, construits en maçonnerie massive, s'élèvent sur une haute terrasse ; au sommet de l'édifice est placé un parasol en fils de fer entrelacés et dorés. Le magnifique Shve-Dagon à Rangoon répond à cette description, avec cette différence que la base est octogone [1]. Qu'on remplace le cône par une demi-sphère surélevée, reposant sur une base octogone, et l'on a le Liṅgam. Ce n'est donc pas étonnant si les Hindous de Gayâ croient tout simplement que les petits modèles de Stûpas trouvés dans les fouilles, sont des Liṅgams [2], dont la parenté avec la Sûrmî, déjà nommée dans les écrits védiques, et avec l'obélisque des Égyptiens, est d'ailleurs indéniable.

Il n'entre pas dans notre plan de nous étendre ici sur d'autres tours à reliques bouddhiques, comme on en trouve au Siam et à Java, et dans lesquelles on a vu, à tort ou à raison, des modifications du Stûpa à forme demi-ellipsoïde [3]. Remarquons en passant que les édifices du Cambodge, entre autres ceux d'Angkor-Wat, dans lesquels on avait cru reconnaître des traits proprement bouddhiques, sont, d'après les dernières recherches, au moins en majeure partie, d'origine çivaïte.

Les fouilles entreprises à Mânikiâla et ailleurs, afin d'examiner l'intérieur des Dagobs, ont amené la découverte de bien des objets intéressants pour l'archéologie et l'histoire. Lors de l'ouverture d'un Dagob de Raigam Korle à Ceylan, qui eut lieu en 1820, sous la surveillance de Layard, on trouva à l'intérieur une petite cellule carrée, en maçonnerie. Au milieu était une urne en pierre, avec un couvercle également en pierre. L'urne contenait un petit morceau d'os, et quelques

1. Hunter, *Gazetteer*, VIII, 303. Le sanctuaire aurait été fondé en 588 avant J.-C., par deux frères, marchands de leur métier, qui reçurent quelques cheveux de Gautama comme reliques. Ce sont évidemment nos vieilles connaissances, Trapusha et Bhallika, qui habitaient malheureusement le pays du Nord, ce qui ne s'applique pas précisément à Rangoon.

2. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, 87.

3. Nous renvoyons le lecteur à Leemans, *Boro-B.*, et aux ouvrages y cités, p. 393 (traduction française, p. 417).

feuilles d'or battu, puis, quelques anneaux, trois perles fines, des petites boules en cristal et en cornaline, * des morceaux 157 de rubis, de saphir et de verre, une petite pyramide en ciment, quelques statuettes du Nâga sacré en terre glaise; enfin deux lampes, l'une en cuivre, l'autre en terre glaise, d'une forme encore usitée maintenant à Ceylan [1].

A Mânikiâla, on trouva à l'intérieur du Stûpa, à dix pieds environ au-dessous du niveau du sol, une cellule carrée en maçonnerie, ayant comme couvercle un bloc de pierre avec inscriptions. Au milieu de la cellule se trouvait une urne ou boîte ronde, en cuivre, autour de laquelle on avait disposé symétriquement huit pièces de monnaie. L'urne, entourée d'une toile de lin, contenait une autre urne en argent; l'intervalle entre les deux était rempli d'une pâte de couleur ambrée. L'argent était devenu si fragile, que, lorsqu'on voulut retirer l'urne d'argent de l'urne de cuivre, le fond resta attaché à la pâte. Dans la boîte en argent, il y avait une autre boîte, beaucoup plus petite, en or, contenant des monnaies romaines en argent et quatre petites en or du type gréco-bactrien ou indo-scythe; de plus, deux perles fines et deux pierres précieuses [2].

On croit avoir remarqué que, dans les Stûpas, les preuves d'une haute antiquité sont d'autant plus rares, qu'on y trouve plus de restes d'ossements, de cendres, de cheveux, etc. Ce résultat est peut-être dû à des observations incomplètes, quoique le fait en lui-même n'ait rien d'inexplicable.

1. Hardy, *E. M.*, 221.

2. Court et Prinsep, passages cités. C'est dans des urnes ou boîtes de ce genre qu'on conservait des reliques comme particulièrement belles, Hiuen Thsang (*Mém.*, I, 102) cite celles qui contenaient des morceaux du crâne, des pupilles, etc., du Tathâgata.

4. — Statues et temples.

Sur les bas-reliefs de Barhut, les figures du Buddha manquent entièrement. Ceci n'est pas dû au hasard, car on ne l'a pas figuré même là où il est censé être présent. Un des bas-158 reliefs [3] représente Ajâtaçatru *, en adoration, devant les traces des pieds du Seigneur; cependant l'inscription dit, de la façon la moins équivoque : « Ajâtaçatru apporte au Seigneur son hommage (ou adoration) ». Ceci n'est pas un exemple unique : une autre fois [1], on voit les traces sacrées, reconnaissables à la roue solaire, figurées au bas d'un trône ou d'un autel, au-dessus duquel s'étend un parasol orné de festons. Une personne de rang élevé est agenouillée devant le feston, et touche les traces de ses mains. Les plus anciens temples souterrains de l'Inde occidentale, certainement un peu postérieurs au sanctuaire de Bharhut, sont également dépourvus de tout ce qui pourrait ressembler à une image du Seigneur.

Ces faits, — on pourrait facilement en ajouter d'autres, — militent en faveur de l'opinion de certains savants [2] d'après laquelle la vénération de statues du Buddha ne se serait généralisée que longtemps après Açoka. De même, les légendes, relatives aux premières images du Buddha, semblent dater d'une époque relativement récente; elles sont en outre contradictoires, bien que certains traits mythiques se laissent expliquer sans difficulté. Le Divya-Avadâna raconte que le roi Bimbisâra reçut un jour de son voisin, le roi Rudrâyaṇa, — nom qui semble une corruption d'Udayana — un cadeau tellement précieux, qu'il ne savait par quoi y répondre. A la fin, il s'adressa au Seigneur, qui lui donna le conseil de faire

3. Cunningham, *S. of Bh.*, pl. XVI.

1. Cunningham, planche citée et p. 114.

2. Fergusson, dans *Journ. Roy. As. Soc.*, VII, 42 (New series); Senart, *Essai*, 367; Koeppen, *Rel. d. B.*, 407.

transporter sur la toile l'image du Tathâgata ; ce fut plus facile à dire qu'à faire, car les Tathâgatas sont difficiles à approcher [3]. Le roi Bimbisâra invita alors le Seigneur à venir dîner chez lui, pour que les peintres eussent l'occasion de faire son portrait. Mais les Buddhas sont des êtres tellement magnifiques qu'on ne peut se rassasier de leur vue, et par suite les peintres ne purent jamais saisir le vrai moment. Le Buddha *, s'apercevant de leur embarras, fit apporter une toile, y laissa tomber son ombre et dit aux peintres : Remplissez ce contour de couleurs et écrivez au-dessous les trois formules qui composent le *Credo*, les préceptes moraux et la série des douze causes et effets [1]. — Ceci nous apprend : 1° que pour dessiner une image du soleil, le mieux qu'on puisse faire, c'est d'en observer le reflet sur une surface unie d'eau, de mercure, etc.; 2° que nous devons au soleil la division du temps en passé, présent et avenir, symbolisés par Buddha, ou le Créateur, Dharma ou le monde phénoménal, et Saṅgha, la Mort qui réunit toutes les choses ; que nous devons au même soleil, comme créateur du temps, les préceptes moraux dont l'expérience a attesté l'efficacité ; enfin que nous devons au brillant Buddha, comme à la lune, Bimbisâra, la division en douze mois du cercle toujours renouvelé de l'année ; ce mouvement perpétuel de la Roue de la Loi nous inculque la vérité : « tout ce qui existe doit périr », la devise des Yogins [2] ; 159

3. Ceci est très juste, à tous les points de vue : le soleil est trop lumineux pour qu'on en puisse faire une représentation exacte ; et comme lumière intérieure, comme *buddhi*, le Buddha est entièrement invisible.

1. Burnouf, *Introd.*, 341.

2. *Utpannam nirudhyate*. Le Yoga indien a probablement aussi peu inventé cette devise que Salluste son lieu commun : *omnia orta occidunt et aucta senescunt*, car le fond cosmologique et mythologique de ce théorème philosophique est évident ; du reste, toute la philosophie indienne n'est qu'un développement pathologique de la mythologie. Mais cette formule exprimait la thèse fondamentale de la conception du monde selon le Yoga, analogue au πάντα ῥεῖ d'Héraclite, et opposée à celle des Sâṅkhyas, qu'on peut comparer aux Éléates ; voir l'observation concise mais frappante du commentaire du

3° que, du temps où fut rédigée l'allégorie que nous venons de communiquer, il existait des figures peintes du Bouddha, avec des inscriptions édifiantes.

Relativement à l'origine des statues du Seigneur en bois et en or, il y a aussi des récits allégoriques ou mythiques, en versions divergentes ; ils sont bien intéressants, pourvu qu'on n'y cherche pas « un noyau historique ». Fa Hian avait entendu raconter la version suivante à Çrâvastî [3]. Lorsque le Seigneur, après le grand miracle opéré dans cette
160 ville, disparut pour trois mois, * afin d'enseigner le Dharma à sa mère dans le Paradis des Dieux, le roi Prasenajit eut un tel désir de voir le Maître, qu'il sculpta son image en bois de santal jaune, et le plaça sur le trône que le Maître avait abandonné. Lorsque celui-ci, revenu du Paradis, rentra dans le Vihâra, la statue se leva immédiatement pour aller à sa rencontre, mais le Buddha dit : « Retournez à votre place. Après mon Nirvâṇa vous serez le modèle des statues que les quatre classes (d'auditeurs) m'érigeront ». Hiuen Thsang raconte à peu près la même chose, mais chez lui le roi s'appelle Udayana. C'était celui-ci, en effet, qui, désireux de contempler le Seigneur, pria Maudgalyâyana de faire monter miraculeusement au Ciel un habile artiste, afin que celui-ci pût voir le Buddha et sculpter sa statue en bois [1]. C'est ce qui se fit. Quand le Tathâgata, revenu sur la terre, vit sa statue qui se leva de son siège, il dit d'un ton aimable : « Êtes-vous fatigué d'illuminer les hommes ? Continuez de répandre votre lumière, et éclairez la postérité la plus reculée ». La biographie tibétaine s'accorde avec ce récit quant au fond ; les mots essentiels sont : « Le roi de Bénarès, Udayana, pensant au Seigneur, fit sculpter son image en bois

Nyâya Sûtra, I, 29. Le fait que les Bouddhistes ont la même devise prouve qu'ils sont des imitateurs du Yoga.

3. *Travels*, 75.

1. *Mém.* I, 284. Une encyclopédie chinoise dit que la statue était en or.

de santal jaune[2]. » Les Singhalais savent que, du vivant du Gotamide, son image fut faite par ordre du roi de Kosala[3], donc de Prasenajit. Hiuen Thsang raconte que le roi Prasenajit, en apprenant qu'Udayana avait fait faire une statue du Buddha en bois de santal jaune, fit lui aussi, à la même occasion, faire une statue, de la même matière[4]. Ceci rappelle une notice de l'encyclopédie chinoise, d'après laquelle le roi de Perse * fit faire une statue du Buddha en or, dès qu'il eut 161 appris qu'Udayana en possédait une semblable[1].

Ce que les Buddhistes racontent du Buddha, les Jainas le racontent du Jina, connu aussi sous le nom de Vardhamâna et le titre de Mahâvîra. Lorsque le Jina demeurait sur la terre, le roi Udayana gouvernait le pays de Sindhu-Sauvîra; il embrassa la doctrine de Mahâvîra et fit sculpter l'image de celui-ci en bois de santal jaune. Pour la possession de cette image, il y eut une grande guerre entre Udayana et le roi Pradyota, bien connu par l'histoire de Jîvaka[2].

Dans les fouilles faites à Mathurâ on a trouvé plusieurs statues, du Jina Vardhamâna aussi bien que du Buddha; ces statues ont des souscriptions avec des dates précises[3]. Malheureusement, il y a des doutes quant au moment où a com-

2. Schiefner, *Tib. Lebensb.* 273. Ailleurs, dans le même ouvrage, p. 235, Udayana est nommé roi de Kauçâmbî.

3. Hardy, *E. M.*, 199.

4. *Mém.* I, 296.

1. L'explication de cette fable n'est pas sûre; probablement elle veut insinuer que Mithra et Buddha sont tous les deux le soleil doré et représentent au fond la même conception. Une statue assise du Buddha, trouvée dans les ruines d'un temple près de Caboul, a des flammes qui s'élèvent sur les épaules; *Journ. As. Soc. Bengal*, III, pl. XXVI; Prinsep (o. c. p. 455) remarque à ce propos : « The lambent flame on the shoulders is a peculiarity not observed in any image or drawing of Buddha that I have seen. It seems to denote a Mithraic tinge in the local faith. The solar disc or glory behind the figure is a common appendage to sacred persons in every creed. »

2. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, 47.

3. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, 30-37. Ce sont les statues du Jina qui sont, de beaucoup, les plus nombreuses.

mencé l'ère qui y est indiquée ; cependant, il est à peu près sûr que ces antiquités ne remontent pas plus haut que le premier siècle après J.-C., et que quelques-unes se rapportent aux IIe et IIIe siècles. Comme on ne peut supposer que les statues découvertes à Mathurâ soient justement les plus anciennes qu'on ait exécutées, nous pouvons admettre que déjà bien avant notre ère on a honoré des statues du Buddha. On peut aller plus loin encore et soutenir que le modèle des statues du Buddha, au moins de celles qui le représentent debout, existait dans l'Inde longtemps déjà avant la fondation de l'ordre. Lors de la construction, dont nous avons déjà parlé, de l'autel védique en briques, le prêtre, au moment où l'on
162 posait la première couche de briques, devait, * au nom de celui qui ordonnait le sacrifice, accomplir le rite suivant [1] : la tête tournée vers la région du ciel où se lève le soleil, il met, sur une poignée d'herbe [2], juste au milieu, une feuille de lotus, sur cette feuille une plaque d'or qu'il portait au cou, et sur cette plaque « un homme en or », représenté debout, et dont la tête est tournée vers l'Orient [3], le tout en chantant l'hymne au Purusha ou celui au Lumineux. Puis, le prêtre s'arrête un moment, pendant que la personne qui a ordonné le sacrifice rend humblement hommage à la statue, en prononçant trois versets pour conjurer les Serpents.

Il est expressément dit « que l'homme en or » est le symbole de Prajâpati, d'Agni et de celui qui ordonne le sacrifice [4], c'est-à-dire des trois manifestations de la lumière éternelle et substantiellement une. Prajâpati, le Seigneur des Créatures, est Brahma le Créateur, et représente comme tel le

1. Weber, *Ind. Stud.* XIII, 248 et les sources citées.

2. C'est dans ce prêtre qu'il faut chercher l'origine de l'homme qui offrit au Gotamide, au moment où celui-ci s'avança pour monter sur le trône de la Science, huit poignées d'herbe; tome I, p. 64, comp. *Lalita-V.* 357.

3. Le Bodhisatva, lui aussi, tourna la tête vers l'Orient, tome I, p. 65. Chacun sait, du reste, qu'en sa qualité de Grand-Homme (Mahâ-purusha) il est d'une couleur dorée.

4. Weber, *Ind. Streifen*, 1, 60 et ss.

passé ; les Bouddhistes l'appellent Buddha. Agni, dans un sens plus restreint, le feu terrestre et atmosphérique, représente ce qui est temporaire et sublunaire, le monde des phénomènes, le présent ; les Bouddhistes donnent au monde phénoménal le nom de Dharma. Celui qui ordonne le sacrifice est l'homme lui-même dont la véritable substance est la lumière intérieure, l'élément réellement immortel en lui, d'après les anciennes idées indiennes. L'immortel abstrait est remplacé chez les Bouddhistes et d'autres sectes, par les immortels, les morts réunis. Que la réunion de tous les morts fût appelée immortelle, *amṛta*, parce que les morts ne peuvent plus mourir, parce que la mort est éternelle et immortelle, ou bien parce qu'ils ont obtenu la vie éternelle, importait peu ; dans tous les cas, on pouvait considérer le Saṅgha, les réunis, comme l'élément vraiment spirituel. La statue est en or, parce que « Prajâpati est d'or » [5] ; il l'est, parce que d'après la conception naturaliste, la plus ancienne, il est le soleil. * Naturellement le Buddha, lui aussi, doit avoir une couleur dorée ; nous savons, en effet, qu'il se distinguait par une belle couleur dorée, sauf au moment où, vers le jour le plus court de l'année, il tomba, épuisé par les jeûnes, à la fin de sa course ; alors la couleur était devenue pâle. De là la couleur dorée de la première statue du Buddha ; et il est très naturel, que, en imitation de cette statue, la plupart des images de Buddha, encore aujourd'hui, soient d'or, ou dorées, ou au moins de couleur jaune. Mais, en dehors du Brahma visible, il y a, à l'intérieur de l'homme, un Brahma invisible, le Logos. Un de ses noms est Buddha, le conscient, ou Muni, le voyant, le penseur ; ou, si l'on veut, Buddha est la personnification de Buddhi, conscience, intelligence, esprit. Si l'on attribue la couleur dorée à ce Brahma ou Buddha invisible, c'est, ou bien pour exprimer symboliquement l'unité substantielle de la lumière extérieure

163

5. *Çatapatha-Brâhmaṇa*, 10, 1, 4, 9 ; comp. 10, 1, 3.

et de la lumière intérieure, des deux Créateurs, ou bien, parce que, comme le dit le Çatapatha-Brâhmaṇa, « l'esprit vital est de l'or. »

Le résultat auquel nous amènent ces considérations, c'est que les premiers fils de Çâkya, qui, en leur qualité de Yogins, étaient philosophes, honoraient, comme objet suprême du culte spirituel, le Buddha invisible, ou, comme ils disaient, le Tathâgata qui a atteint le Nirvâṇa; que, d'autre part, pour encourager la piété, ils ne désapprouvaient pas absolument la personnification d'une idée ou d'un idéal; en d'autres termes, qu'ils faisaient exactement ce qu'ont fait tous les philosophes indiens depuis 2,500 ans au moins. L'absence d'images du Seigneur à Bharhut et ailleurs ne suffit pas à prouver que *tous* les Bouddhistes, dans la haute antiquité, désapprouvaient les images du Seigneur. Ce qui est sûr, c'est que les statues du Buddha se rattachent étroitement au culte de Brahma et du Purusha; en outre, que l'absence des images du Maître, justement sur les monuments les plus anciens est inexplicable, si les initiés croyaient réellement que le Buddha était un homme; pourquoi ne l'aurait-on pas figuré, aussi bien qu'Ajâtaçatru et Prasenajit, et nombre de dieux et de déesses? Les sculpteurs ne manquaient pas d'imagination; car on trouve à Bharhut une représentation du Bodhisatva, 164 au moment où il est sur le point de pénétrer * dans le flanc de sa mère, sous forme d'éléphant, conformément à la tradition [1].

1. *S. of Bh.* pl. XXVIII, où la superscription doit se traduire : « la Conception du Seigneur », ce qui est tout autre chose que le « dream » de Cunningham. Le Rév. Beal fait une remarque critique assez singulière (*Travels*, 85) : « The fable relates that Bodhisatwa descended from the Tusita heaven, in the shape of a white elephant, surrounded by light like the sun, and entered the left side of his mother. But in the text he is described as descending seated on an elephant, which account seems far more natural. » C'est, en effet, très naturel, qu'un être qui doit encore être conçu, monte sur un éléphant, et pénètre ainsi dans le sein de sa mère; rien de plus naturel et de plus historique qu'une telle chevauchée.

Nous trouvons, chez un auteur païen du VIe siècle, une description concise, mais classique, du type d'après lequel il faut faire une statue de Buddha conformément aux règles de l'art [2]. Il dit : « Buddha doit être assis sur un siège de lotus, comme s'il était le Père de l'univers (Brahma) ; ses mains et ses pieds doivent être marqués de lotus ; il doit avoir les cheveux courts et un visage calme ». C'est un fait remarquable qu'une des plus anciennes statuettes du Buddha trouvées jusqu'ici [3], â comme souscription : « Image du Seigneur, le Patriarche (*Bhagavato-Pitàmahasya*) ». Si la statuette elle-même et une expression édifiante ajoutée à la légende (« pour délivrer de la souffrance ») ne montraient que nous avons affaire au Buddha, chacun croirait que l'inscription désigne Brahma, le Père des créatures, car le nom le plus ordinaire du Créateur est justement Pitâmaha. Un autre détail, qui doit frapper tout le monde, est le « siège de lotus » ou le « coussin de lotus » commun au Buddha et à Brahma [4]. Le siège de lotus s'appelle Padmâsana, mais ce mot désigne aussi, chez les Yogins, une façon particulière de s'asseoir. C'est pourquoi il est dit du Maître des Yogins, Çiva, qu'il est Padmâsana, comme Brahma et le Soleil, qui portent tous les deux le même surnom. Un autre nom, Vajrâsana « trône de diamant ou d'adamant [5] », était donné au siège que le Sage suprême occupait à Gayâ.

* On peut résumer ainsi les traits qui distinguent les statues qui représentent le Buddha assis : la tête est entourée d'une couronne de rayons ou d'un disque lumineux. La chevelure est très courte, bouclée vers la droite ; le plus sou- 165

2. Varâha-Mihira, *Bṛhat-Samhitâ,* 58, 44. Comp. Hemâdri, *Caturvarga-Cintâmaṇi,* II, 1, 119 ; 1037.

3. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, pl. XVIII.

4. Nous avons vu plus haut que la statue de « l'homme en or » est posée sur la plaque d'or, placée elle-même sur une feuille de lotus.

5. En même temps : trône de l'éclair ; voir un essai d'explication de ce nom chez Senart, *Ess*. 425.

vent on voit huit rangées de petites boucles, les trois rangées supérieures formant comme une tresse au-dessus des autres; comme couronnement cette coiffure a une sorte de chignon, de calotte, ou d'après d'autres, un os qui s'élève au sommet du crâne, l'Ushṇîsha [1]. Entre les sourcils, un peu au-dessus de la racine du nez, se montre l'*ûrṇâ*, représentée tantôt comme une mouche, tantôt comme un cercle formé par quelques petits cheveux. Les yeux sont d'ordinaire baissés, parfois seulement ouverts à moitié, comme d'un homme plongé dans la Samâdhi. Toute l'expression du visage est tranquille, calme et douce, comme chez le moine dont l'apparition fit naître chez le Prince Siddhârtha la pensée d'embrasser la vie religieuse. Les oreilles sont tirées en bas. L'ample vêtement a été jeté sur l'épaule gauche de manière à découvrir le bras droit et la partie droite du haut du corps; il recouvre le reste du corps jusqu'aux chevilles, où il retombe en formant des pointes [2].

Le Tathâgata est souvent représenté debout, surtout quand on veut le montrer enseignant. Une statue très remarquable de cette classe se voyait autrefois à Peshawer, près d'un grand Stûpa, bâti par Kanishka. La statue était en marbre blanc, et haute de 18 pieds, c'est-à-dire qu'elle était de grandeur naturelle, car le Gotamide avait cette stature. Elle était tournée vers le nord, et répandait une lumière aveuglante;
166 * mais ce qu'il y avait de plus merveilleux, c'est que la statue changeait de place pendant la nuit et se promenait de gauche à droite autour du grand Stûpa. Peu de temps avant l'arrivée de Hiuen Thsang à Peshawer, il était arrivé qu'une bande de malfaiteurs avait voulu pénétrer dans le Stûpa pour y voler, mais voilà que subitement la statue s'avança, de sorte

1. C'était l'explication qu'on donnait, entre autres, à Hidda, où l'on montrait cet os merveilleux du sommet du crâne.

2. La statue très ancienne, trouvée à Caboul (voir plus haut, p. 161), présente des traits qui lui sont propres, entre autres celui-ci, que le vêtement, plié d'une façon pittoresque, couvre les deux épaules.

que les voleurs, épouvantés, prirent la fuite, tandis que le Buddha retourna à sa place habituelle [1]. Une autre statue, qui était de grandeur naturelle, en laiton, ornait le Vihâra du Parc-aux-Cerfs, près de Bénarès : elle représentait le Tathâgata tournant la roue de la Loi [2]. Remarquables à cause de leurs dimensions étaient aussi deux statues à Bamian. L'une, de pierre, mais de « couleur d'or » (probablement dorée) était haute de cent cinquante pieds ; l'autre, haute de cent pieds, était en laiton.

Il y a aussi des statues qui représentent le Tathâgata couché, la tête tournée vers le nord, au moment où il atteint le Nirvâṇa. On voyait à Bamian une statue dans cette attitude, qui avait la longueur colossale de mille pieds [3]. A Kuçinagara, l'endroit où avait eu lieu le fait mémorable de l'entrée dans le Nirvâṇa, il y avait une statue semblable, comme en témoigne Hiuen Thsang [4]. Son prédécesseur et compatriote, Fa Hian, n'en parle pas, quoiqu'il ait visité le lieu saint. Le même voyageur ne vit à cet endroit que deux arbres *sâl*, conformément à la tradition [5], tandis que, quelques siècles plus tard, on en montra quatre. A Sankissa, l'antique Sâṅkâçya, on a trouvé, il y a quelques années, un morceau de sculpture, * représentant le Nirvâṇa : le Tathâgata est couché sur 167 le flanc droit, la main droite posée sous la tête [1].

Près de la même ville de Sâṅkâçya, où le Seigneur, après avoir séjourné pendant trois mois auprès des Dieux, dans la salle Sudharmâ, redescendit sur la terre par trois escaliers, on voyait, du temps des pèlerins chinois, un Buddha debout, en pierre, et des deux côtés Brahma et Indra, le

1. Ce n'est pas un miracle, mais une chose habituelle, que le soleil fasse le tour du grand Dhâtugarbha, dont le Merû est le sommet. De même, il arrive fréquemment que le soleil levant chasse les voleurs. — *B. Voy. des Pèl.* II. 111.

2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 355.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 38.

4. *Mém.* I, 334.

5. *Travels*, 94.

1. Cunningham, *Archaeol. Survey*, XI, 28.

premier tenant un chasse-mouches blanc, le second avec un parasol [2]. Les escaliers originaux, construits par Viçvakarman, l'architecte des Dieux, n'existaient plus au VIIe siècle après J.-C. ; c'est pourquoi plusieurs princes, regrettant de ne plus voir ces escaliers, en avaient fait construire de nouveaux, sur le fondement des anciens, semblables aux originaux, sauf en ceci qu'ils n'avaient qu'une hauteur de 70 pieds. Déjà du temps d'Açoka, ainsi qu'assure Fa Hian, les trois escaliers avaient disparu, à l'exception de sept marches. Açoka, désireux de savoir jusqu'à quelle profondeur les escaliers pénétraient dans la terre, mit des gens à l'œuvre pour fouiller et examiner le sol. Ceux-ci creusèrent dans la terre, jusqu'à ce qu'ils furent arrêtés par une fontaine d'eau jaune, dont ils ne purent atteindre le fond, circonstance bien faite pour fortifier la foi du souverain. Il fit construire à cet endroit un temple, au milieu duquel il fit placer la statue dont nous venons de parler, haute de seize pieds ; et près du temple il dressa une colonne, haute de 70 pieds, au sommet de laquelle était un lion couché. A propos de ce lion de pierre, on raconte un détail intéressant. Une fois que les fils de Câkya avaient un différend avec les hérétiques, au sujet du droit, qu'on leur contestait, d'habiter en ce lieu, on s'accorda de faire dépendre l'issue du débat de quelque miracle. A peine 168 avait-on conclu cet arrangement provisoire, que le lion, * placé sur la colonne, fit entendre un rugissement formidable, de sorte que les hérétiques se désistèrent de leur demande [1].

On se tromperait, si l'on tirait de cette légende la conclu-

2. Travels, 64-67, *Voy. des Pèl. B.* II, 238. Sur les antiquités trouvées dans des fouilles faites à Sâṅkâçya, on peut voir un rapport dans Cunningham, *Archaeol. Survey*, XI, 22. — Une figure des escaliers, ou plutôt de l'échelle, se trouve dans Cunningham, *S. of Bh.* pl. XVII.

1. Le général Cunningham a trouvé, dans les fouilles qu'il a faites à Sankissa, une colonne ayant un éléphant comme chapiteau, et en tire la conclusion que Fa Hian a pris un éléphant pour un lion ; *Archaeol. Survey*, I, 278 ; XI, 22. Malheureusement, Hiuen Thsang, lui aussi, a vu un lion sur la colonne.

sion que les Bouddhistes n'attribuent un pouvoir miraculeux qu'à leurs propres sanctuaires. Il y avait à Pushkalâvatî un temple païen, au sujet duquel Hiuen Thsang affirme pertinemment qu'on y voyait journellement des miracles [2]. Le fait que des statues des orthodoxes faisaient des miracles est tellement naturel qu'il est inutile d'y insister. Nous ne rechercherons pas non plus jusqu'à quel point le pouvoir surnaturel des statues, des temples et des Dagobs était soutenu par certains artifices; devant des gens comme les pèlerins chinois on n'avait en tout cas pas besoin de recourir à de pareils moyens : ils voyaient tout ce qu'on voulait leur faire voir. Cependant les Indiens n'étaient dénués ni de l'habileté nécessaire aux tours de passe-passe, ni de finesse diplomatique. Un exemple de la fusion harmonique de ces deux qualités nous est fourni par la description, que donne Hiuen Thsang [3], d'une image peinte du Buddha, haute de seize pieds, près du Peshawer. L'œuvre était ainsi faite, qu'au-dessus de la poitrine on voyait deux corps qui se réunissaient par en bas pour n'en former qu'un seul. (En effet, on peut tracer une limite entre les deux moitiés du jour, et entre l'ancienne et la nouvelle année, quoiqu'au fond elles se confondent). L'histoire de cette image, telle qu'on la trouvait dans les anciennes descriptions du pays, était celle-ci. Il y avait un homme qui subvenait à ses besoins par un travail manuel, Une fois qu'il était parvenu à grand peine à gagner un écu, il eut envie de faire faire une image de Buddha, et s'adressa à cet effet à un peintre, en lui déclarant d'avance * que sa pauvreté ne lui permettait pas de donner pour le tableau plus d'un écu. Le peintre, touché par la bonne volonté de l'homme, promit d'exécuter l'ouvrage au prix offert. Or, il y avait un autre pauvre, qui, lui aussi, s'adressa au peintre, avec la même demande, et reçut une promesse identique.

169

2. *Mém.* I, 119.
3. *Mém.* I, 110.

Une fois le tableau terminé, et les deux ouvriers étant venus le voir, l'artiste montra le portrait, en disant : « Voilà l'image que vous m'avez commandée. » Les deux pauvres gens se regardèrent avec un certain embarras, sur quoi le peintre, qui soupçonnait bien ce qui se passait en leur âme, leur dit : « A quoi pensez-vous? Pour l'argent que j'ai reçu, je vous ai livré ce que je vous ai promis : et pour le prouver, l'image va subir une transformation merveilleuse. » A peine avait-il prononcé ces paroles, que l'image se divisa en deux corps, qui s'illuminaient l'un l'autre. Impossible de décrire le transport d'allégresse qui, à cette vue, s'empara de l'âme des deux pauvres journaliers.

A côté de cette image, étaient placées deux statues, l'une haute de quatre pieds, l'autre de six, qui représentaient le Buddha tel qu'il était assis, les jambes croisées, sous l'arbre de la Science, et qui, à ce qu'assure Hiuen-Thsang[1], étaient d'une ressemblance frappante. Au moment où le Dieu du jour les illumine de ses rayons, elles répandent une aveuglante lumière dorée; mais dès que l'ombre se déplace, degré par degré, les veines de la pierre prennent une teinte rouge-bleuâtre. Des vieillards racontaient que, des centaines d'années avant la création, dans les crevasses et les creux des deux pierres se trouvaient des fourmis couleur d'or, dont la grandeur variait d'un pouce à un grain de blé. Dans les allées qu'elles perçaient dans la pierre, elles avaient laissé du sable mêlé d'or, et formé ainsi les deux statues du Buddha que le pèlerin a vues de ses propres yeux.

D'autrefois le Buddha est représenté avec deux compa-
170 gnons : parfois se sont Brahma et Indra, parfois les deux * chefs des disciples, Çâriputra et Maudgalyâyana; parfois aussi le Dharma et le Sañgha. Quelquefois il est question d'un groupe de quatre statues, représentant Çâkya et les trois Buddhas antérieurs; ailleurs des statues des sept Buddhas[1].

1. *Mém.* I, 109.

1. *Voy. des Pèl. B.* I, 84, 133, 205.

Parmi les saints dont les images étaient hautement honorées, après celles du grand Maître, dans l'église du Nord aussi bien que dans celle du Midi, il faut mentionner en première ligne le Bodhisatva Maitreya, le futur Sauveur. Particulièrement célèbre était la colossale statue en bois doré, haute d'environ cent pieds, qui s'élevait dans une des vallées du Dardistân, l'ancien royaume d'Udyâna. Afin de se procurer le portrait de Bodhisatva, qui n'a pas encore paru sur la terre[2], l'Arhat Madhyântika, grâce à son pouvoir surhumain [3], fit monter au Ciel un sculpteur, qui put y contempler Maitreya de ses propres yeux. Après trois voyages de ce genre au ciel des Tushitas, l'artiste réussit à faire une effigie parfaitement ressemblante. Aux jours de fête, elle répandait une lumière brillante, et les princes de tous les pays rivalisaient en offrandes : c'était au moins encore le cas au v[e] siècle. Le Bodhisatva mérite, en effet, les honneurs les plus extraordinaires : car si, semblable en cela au jour de demain, il *doit* continuellement paraître, et n'a jamais paru, il veille néanmoins sur le développement de l'Église *; il anime, pour 171 ainsi dire, les croyants, en ranimant leur espérance, et les empêche ainsi de s'attiédir dans leur zèle.

A côté de Maitreya, chez les Bouddhistes septentrionaux, les Bodhisatvas Avalokiteçvara et Mañjuçrî étaient extrêmement

2. D'après le *Saddharma-Puṇḍarîka*, dans lequel il joue un rôle assez important, il est assis avec Çâkyamuni au sommet du Gṛdhrakûṭa, où est placée l'action de la pièce. On n'en saurait conclure que Maitreya vit sur la terre; mais seulement, que le vrai Gṛdhrakûṭa ne doit pas se chercher dans ce monde, ce qui n'empêche pas qu'on montrait à Bénarès l'endroit où Maitreya avait jadis reçu une prophétie.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 149; Fa Hian (Travels, 18) parle seulement « d'un certain Arhat ». Le récit n'est qu'une variante de l'histoire du portrait du Buddha; voir plus haut, p. 160. Une fois qu'on a un modèle, on peut en multiplier à volonté les empreintes, et les adapter aux cas particuliers, grâce à quelques petits changements. Une empreinte de ce genre est la légende, d'après laquelle l'Arhat Devasena fit monter au ciel des Tushitas le vénérable Guṇaprabha, afin de contenter le désir delui-ci de contempler Maitreya. Devasena lui-même faisait fréquemment des excursions au Ciel. *Voy. des Pèl. B.*, II, 221.

considérés. A quelque époque qu'on fasse remonter leur culte, c'est chose certaine qu'il était autorisé par les livres canoniques dès le IIIe siècle. A une certaine distance de Kapiça, dans une vallée haute, s'élevait la statue d'Avalokiteçvara. Si quelqu'un en la contemplant sentait naître le désir sincère de contempler le puissant Bodhisatva, celui-ci sortait de la statue, se montrait dans toute sa majesté et adressait au fidèle quelques paroles aimables [1]. D'autres statues, aussi magnifiques, se trouvaient dans l'antique royaume d'Udyâna, dans le Kashmir, à Kanauj, à Gayâ [2]. Sur la limite occidentale du Magadha, dans un charmant paysage, se dressait fièrement, au sommet d'une colline, un couvent, nommé Kapota-saṅghârâma, c'est-à-dire « le Monastère aux Pigeons ». Là s'élevait une statue en bois de santal d'Avalokiteçvara, le Bodhisatva dont le pouvoir divin excite le respect universel. De tout temps, on voyait là une foule de gens qui avaient préalablement jeûné pendant une semaine, ou même pendant deux semaines, afin de faire connaître leurs désirs au grand Saint. Ceux qui étaient animés d'une foi sincère, voyaient alors Avalokiteçvara, resplendissant de lumière, sortir de son effigie, pour leur adresser la parole avec bienveillance. De nombreuses personnes purent même le contempler dans toute sa majesté. Le Bodhisatva était aussi consulté comme un oracle (entre autres par Hiuen Thsang) de la manière suivante. Placé à une certaine distance, en dehors d'un grillage en fer, celui qui désirait être renseigné sur l'avenir, jetait des guirlandes de fleurs vers la statue, et si elles restaient suspendues aux mains et aux bras, c'était un

172 présage favorable [3]. * Une autre statue du saint se trouvait dans un couvent du pays des Mahrattes [1]. De nos jours, on

1. *Voy. des Pèl. B.* II, 45.
2. *Voy. des Pèl. B.* I, 88; II, 141, 182, 249; I, 141.
3. *Voy. des Pèl. B.* I, 172.
1. *Voy. des Pèl. B.* III, 151.

représente parfois Avalokiteçvara avec dix ou onze visages [2], qui, tournés vers toutes les directions, sont superposés trois par trois, de manière que l'ensemble forme un cône [3]. Cette pluralité de visages est l'expression plastique de l'universalité d'Avalokiteçvara ; c'est la représentation figurée de son surnom Samantamukha, « celui dont le visage est tourné de tous les côtés » [4]. Ce surnom est sans doute très ancien, mais il ne s'ensuit pas qu'il fût absolument nécessaire d'exprimer cette universalité dans la statuaire, d'une façon aussi platement littérale; on n'en voit pas non plus trace dans la description des statues chez le pèlerin chinois.

Mañjuçrî est mentionné souvent par Hiuen Thsang avec le plus profond respect; mais il n'est pas question de ses statues, il n'est parlé que de reliques du saint, qui reposaient à Mathurâ dans un Dagob. Des représentations postérieures de Mañjuçrî nous représentent le Bodhisatva comme ayant quatre mains, dans lesquelles il tient un rosaire, un livre etc. [5]. La statue javanaise de Mañjuçrî qui fut élevée par Âdityavarman et consacrée l'an 1265 de Çaka (1343 après Jésus-Christ), n'a que deux bras et ne se distingue par rien de monstrueux [6].

Les cinq Dhyâni-Buddhas ou Jinas, Vairocana, Akshobhya,

2. Dix est le nombre des directions, à savoir les huit points cardinaux, zénith et nadir. Onze est le nombre des Rudras. Ceci montre que le Bodhisatva est un Rudra ou Çiva déguisé. On peut douter que cette conception de la nature réelle d'Avalokiteçvara soit la plus ancienne, mais il est facile de voir comment elle a pu naître. Un des surnoms de Çiva est Dṛshṭi-guru, c'est-à-dire « maître de la vue » (en tant qu'éther); *avalokita* pris comme substantif neutre signifie aussi « vue, l'action de voir »; d'autre part, *içvara*, « seigneur », est synonyme de *guru*, « maître »; de sorte que les deux noms, quant à la signification, se valent.

3. Kœppen, *Rel. d. B.* II, 24. Une figure un peu différente dans *Arch. Surv. of. W. India*, nº 9, pl. XXIV.

4. Ce surnom lui est donné dans le Saddharma-Puṇḍarîka, chapitre XXIV; comp. Beal, *Catena*, 384.

5. Koeppen, *Rel. d. B.* II, 22.

6. La statue est maintenant au musée de Berlin.

Ratnasambhava, Amitâbha ou Amitâyus et Amoghasiddhi, de
173 même que leurs fils, les Bodhisatvas * Samantabhadra, Vajrapâṇi, Ratnapâṇi, Padmapâṇi et Viçvapâṇi [1], et leurs épouses ou Târâs [2], ou, comme diraient les Hindous, leurs Çaktis ou forces, c'est-à-dire, Vajradhâtvîçvarî, Locanâ, Mâmakî, Pâṇḍarâ ou Pâṇḍurâ et Târâ, sont surtout des objets du culte dans le Nepal, le Tibet et la Mongolie. Les images des premiers montrent le type ordinaire du Buddha. Leurs sièges, qui reposent sur des coussins, garnis d'une bordure de feuilles de lotus recourbées vers le bas, sont distingués par des figures animales placées dos à dos. Des lions, des éléphants, des chevaux, des cygnes ou *haṁsas*, et des Garuḍas sont respectivement les attributs de Vairocana, d'Akshobhya, etc. La tête est entourée d'une gloire, qui, chez Amoghasiddhi, présente cette particularité qu'elle est couronnée et entourée de serpents. Les Buddhas diffèrent entre eux par la position des mains et par la couleur. Vairocana est blanc, Akshobhya, bleu, Ratnasambhava jaune doré, Amitâbha rouge, Amoghasiddhi, vert. De ces cinq Buddhas, le second est placé dans les temples du côté de l'Orient, le troisième du côté du Midi, le quatrième du côté de l'Ouest, le cinquième du côté du Nord; il faut donc admettre que le premie occuper le cen-

1. Comp. t. I, p. 323; Waddell, *Lamaism*, 336, 349.

2. *Târâ* signifie étoile, étoile fixe. Ce fait seul indique que les Dhyâni-Buddhas sont des lunes, c'est-à-dire période de la lune, par ex. les cinq Tithis; chez les Indiens, *târâ* et *candra* (lune) vont toujours ensemble. Ces cinq êtres célestes sont, dans le macrocosme, les seigneurs des cinq périodes; dans le microcosme, les cinq Indras, c'est-à-dire, les cinq *indriyas*, organes des sens, qu'on appelle aussi « divinités », *devatâs*. D'après l'Aitareya-Brâhmaṇa, 8, 28, les cinq *devatâs* qui composent le *brahma* seraient : l'éclair, la pluie, la lune, le soleil et le feu; même si cette explication était exacte, elle ne s'appliquerait pas aux cinq divinités du *brahma* en tant que microcosme; dans le microcosme, les cinq *devatâs* ne peuvent guère être que les cinq sens, et il est évident que le passage cité désigne le *brahma* vivant, c'est-à-dire, le microcosme. Le terme hindou *çakti* indique encore plus nettement le caractère allégorique des Indras, car *çakti* signifie « force », comme anciennement *indriya*.

tre [3]. Les Târâs ont chacune la même couleur que les Buddhas qu'elles accompagnent, de même que leurs fils, les Bodhisatvas, qui sont représentés debout [4].

* Le culte des Dhyâni-Buddhas et de leurs Çaktis ne s'est développé, sans doute, que tardivement (bien entendu, dans la forme que nous connaissons maintenant). Deux d'entre eux, Amithâbha ou Amitâyus, et Akshobhya, figurent déjà dans le Lotus [1], quoiqu'ils ne soient pas nommés Dhyâni-Buddhas. Chez les Japonais, Amitâbha occupe un rang très élevé, tout à fait distinct de celui des quatre autres. Parmi les statues de Boro-Budur, on a cru les reconnaître tous les cinq, et l'on a cité en faveur de cette opinion des arguments qui doivent être pesés avec soin, bien qu'ils ne soient pas tout à fait décisifs [2]. En tout cas, le résultat n'aurait rien d'étonnant, car c'est un fait bien établi que les Bouddhistes de Java appartenaient à la fraction septentrionale de l'Église. On pourrait aussi citer en faveur de cette opinion le fait qu'une statue de la déesse Mâmakî, la Târâ de Ratnasambhava, a été trouvée à Java [3]. 174

Des statues des Buddhas antérieurs à Çâkya se rencontrent dans le Nepal; à Gayâ il y avait une statue de Kâçyapa Buddha [4].

Les productions de la peinture et de la sculpture religieuse des Bouddhistes sont infiniment nombreuses et indici-

3. Hodgson, *Ess.* 30. 40. *Trans. of Roy. As. Soc.* II, pl. I. Wright, *Hist. of Nep.* pl. VI, où Vairocana est placé au milieu, comp. Leemans, *Boro-B* 448 (trad. franç. p. 475). Chez les Mongols, Akshobhya est le premier (Burnouf *Intr.*, 116), dans un certain sens, il l'est aussi au Nepal.

4. Wright, p. c.

1. *Lotus*, p. 113 et 251.

2. W. von Humboldt, *Kawisprache*, I, 124; comp. Leemans, *Boro-B*. 450 (trad. franç. p. 477). Le colonel Yule suppose que ce sont les cinq Buddhas Krakucchanda, Konâgamana, Kâçyapa, Çâkya et Maitreya; *Journ. Roy. As. Soc.* IV (New series) 421.

3. Raffles, *Hist. of Java*, II, la planche qui suit la page 54. Comp. aussi Friederich, dans *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap*, XXVI, 15.

4. *Voy. d. Pèl. B.* II, 473.

blement monotones. Il est presque incroyable quel nombre énorme de statuettes et de dessins, en l'honneur du Maître, un seul croyant faisait parfois exécuter. Peu de temps avant sa mort, Hiuen Thsang fit noter que, sa vie durant, il n'avait pas fait modeler moins de 100 millions de statuettes et peindre moins de 10 millions de portraits du Buddha, sans compter un millier de portraits de Maitreya, dessinés sur soie. On pourrait dire, sans être tout à fait injuste, qu'un pareil zèle est excessif; mais on devra reconnaître en même temps
175 qu'une telle activité * eût été impossible sans une admiration et un amour sincères envers le Maître. Là où il y a admiration et amour, il y a nécessairement dévouement et effort, et c'est, après tout, de ces sentiments que dépend en grande partie le salut de toute société humaine.

Tous les connaisseurs sont d'accord sur la valeur relativement élevée de l'art bouddhique. Surtout les artistes tibétains, chinois et Japonais, ont excellé dans l'art de modeler, de ciseler, de sculpter et de fondre des œuvres plastiques ; ils ne possèdent pas seulement une admirable habileté technique, mais encore un certain sentiment des exigences élevées et sévères de l'art. Sauf quelques représentations plus ou moins monstrueuses, moins dues cependant au mauvais goût qu'au symbolisme [1], le type des statues est purement humain, de sorte que les Buddhas, à ce point de vue, peuvent soutenir la comparaison avec les Mithras et les Apollons. L'anthropomorphisme, appliqué aux figures mythologiques, va si loin, qu'on représente les Nâgas ou serpents comme des hommes ordinaires, distingués seulement par une petite couronne de serpents ; on peut les mettre sur la même ligne que les Naïades grecques [2].

1. Des représentations du Buddha avec quatre ou six bras se trouvent à Boro-Budur. pl. CCLXXX et les deux suivantes ; de même pl. CCLIV ; on voit dans la plupart de ces bas-reliefs une représentation du Buddha comme Avatâra de Vishṇu. Cf. Leemans, *Boro-B.* 634 (trad. franc. p. 665).

2. Un bon aperçu de l'art bouddhique dans l'Inde et de l'influence de l'art grec

Les statues dont parlent les pèlerins chinois, étaient en pierre, en bois de santal, en laiton ou quelque autre métal. Il est souvent question de statues en or, mais il est probable que les plus grandes d'entre ces statues étaient seulement dorées. De nos jours encore, la statue principale des temples est le plus souvent en bois, recouvert de laiton ou de feuilles d'or, ou bien en fer de fonte, ou en bronze, recouverts de dorure. Un goût particulier pour les statues en argent est attribué, au roi de Kapiça : tous les ans ce prince, dont Hiuen Thsang loue particulièrement la piété et la bienfaisance, faisait faire une statue du Buddha, haute de 18 pieds[3]. On mentionne souvent de petites statuettes en pierre précieuse.

* Les édifices où l'on voit la statue du Buddha vivant s'appellent des Vihâras, de même que les stations où il se reposait pendant sa carrière terrestre. Si l'on entend aussi par ce nom des couvents, c'est une extension de sens, analogue à la signification spéciale que nous donnons à l'expression « maison de Dieu ». On peut se demander si l'on peut donner légitimement le nom de Vihâra aux temples creusés dans le roc, qui contiennent un Dagob, mais non une statue. En tout cas, ce sont des temples ou, si l'on veut, des églises. 176

Le plus grand des temples creusés dans le roc, en tant qu'ils sont d'origine bouddhiste, est celui de Kârli, entre Bombay et Poona. Ce sanctuaire est conçu d'après un plan qui rappelle singulièrement celui des anciennes églises chrétiennes : il consiste en une grande nef principale et deux nefs latérales, et se termine par une abside, où se trouve le Dagob. Les dimensions de l'intérieur sont de 126 pieds en longueur, et de plus de 45 pieds en largeur, dont 25 pour la nef principale, de sorte que chaque nef latérale n'a qu'une

sur les statues du Buddha se trouve dans A. Grünwedel, *Buddhistische Kunst in Indien* et *Mythologie du Bouddhisme au Tibet et en Mongolie*.

3. *Voy. des Pèl. B.*, II, 41.

largeur de 10 pieds. De chaque côté, quinze colonnes séparent la nef principale des nefs latérales; chaque colonne se compose d'une base élevée, d'un fût octogone, et d'un chapiteau richement orné, sur lequel sont placés deux éléphants agenouillés, qui portent sur le dos deux figures, soit un homme et une femme, soit deux femmes. Les sept colonnes derrière le Dagob sont de simples fûts octogones, sans base ni chapiteau; les quatre colonnes placées sous la galerie d'entrée diffèrent beaucoup des colonnes de l'intérieur. La voûte a la forme d'une demi-ellipse, de telle façon que la hauteur est égale à la moitié du grand axe de l'ellipse. A l'endroit où se trouve l'autel dans les églises chrétiennes, s'élève le Dagob, dont nous avons donné une description plus haut. Juste en face de ce Saint des Saints est l'entrée principale, à côté de laquelle sont deux entrées latérales, toutes les trois sous une même galerie, au-dessus de laquelle est une seule grande fenêtre, en forme de fer à cheval. Le péristyle est beaucoup plus large que le bâtiment principal; il mesure 52 pieds. Il est limité au devant par deux puissants piliers, sans base ni chapiteau, qui soutiennent la masse rocheuse. Au-dessus de cette partie, qui, d'après les spécialistes, a dû 177 être ornée autrefois d'une galerie en bois, * est une rangée de quatre petites colonnes, placées entre des pilastres; par là la lumière pénétrait jusqu'à la grande fenêtre. En dehors du péristyle est une colonne à 32 côtés ou rainures, couronnée de quatre lions. L'impression que produit l'intérieur du temple est grandiose et puissante; la pleine lumière tombe, par une seule ouverture, directement sur le Saint des Saints, tandis que le reste de l'édifice est plongé dans un mystérieux clair-obscur [1].

Au même ordre d'architecture appartiennent les cinq temples creusés dans le roc à Ajanta, là où l'on trouve les

1. Fergusson, *History of E. and I. Architecture*, citée dans Hunter, *Gazetteer*, V, 256.

24 couvents déjà mentionnés plus haut. Ces temples sont d'ordinaire deux fois plus longs que larges ; le plus grand a une longueur de 94 pieds et demi, sur une largeur de 41 pieds et demi. La division de l'espace intérieur, l'emplacement du Dagob et la forme de l'ensemble s'accordent avec ce qu'on voit à Kârli ; dans les temples les plus anciens, les colonnes n'ont ni base, ni chapiteau. Les sanctuaires plus anciens se distinguent par ceci que la façade seule est ornée de sculptures, tandis que dans les plus récents, les murs, les chapiteaux, même les Dagobs, sont couverts d'ornements en relief. La sculpture, qui consiste surtout en images du Buddha et d'autres saints, n'a que peu de valeur artistique, les peintures, au contraire, qu'on trouve surtout dans les couvents, sont très appréciées. En dehors des portraits peints du Buddha [2] et de ses élèves, on y voit des représentations de rues, de processions, de batailles, d'intérieurs, de chasses d'animaux, etc. [3].

Ces temples et couvents d'Ajanta, remarquables aussi à ce titre qu'ils donnent une image nette du développement de l'art bouddhique dans l'Inde, de l'an 200 avant J.-C. à l'an 600 après notre ère, sont à ce qu'on croit, identiques à ceux dont Hiuen Thsang fait mention dans sa description * du pays des Mahrattes [1]. A la limite orientale de cet empire, — telle est en résumé sa notice — se trouve une chaîne de montagnes, 178

2. A Bharhut, comme nous l'avons déjà dit, on ne trouve pas encore d'image du Buddha.

3. Burgess, dans Hunter, *Gazetteer*, I, 91 : comp. Fergusson, *Hist. of Ind. Architecture*, 122-159 (édit. 1876) et l'article de celui-ci « On the portrait of Chosroes II at Ajanta, » dans *Journ. Roy. As. Soc.* XI, 158 (New Series), de même que Burgess, *Archaeol. Surv. of W. India*, n° 9.

1. *Mém.* II, 151. Faute de documents suffisants, il est difficile de décider si le Couvent aux Pigeons de Kâçyapa Buddha, que décrit Fa Hian (*Travels*, 139) sans l'avoir vu, doit son origine à des renseignements confus sur Ajanta. Le Rév. Beal, p. c., croit que l'auteur a voulu désigner le temple connu sous le nom de Kailâsa, à Ellora ; mais c'est là un sanctuaire çivaïte ; on devrait plutôt songer à des grottes plus anciennes à Ellora.

où des roches escarpées s'élèvent au-dessus d'une sombre vallée. Là il y avait autrefois un couvent dont les salles étaient creusées au fond des crevasses qui s'enfonçaient dans le roc, et dont les tours et les coupoles étaient construites de manière à s'adosser au roc. Le couvent avait été fondé par l'Arhat Âcâra. Ce qui étonne quelque peu, c'est que l'auteur parle du couvent comme s'il n'existait plus, tandis qu'immédiatement après il donne une description animée du Vihâra, qui s'y rattachait. « Ce Vihâra » — dit le pèlerin — « est d'une hauteur d'environ 100 pieds ; au milieu s'élève une statue, du Buddha en pierre, haute de 70 pieds. Elle est surmontée de sept calottes en pierre, qui sont suspendues en l'air, à un intervalle de 3 pieds l'une de l'autre, sans aucune attache apparente. D'après les anciennes descriptions du pays, elles sont soutenues par la puissance des vœux de l'Arhat. »

En faisant le tour du temple on voyait, sur les murailles, des sculptures, représentant des scènes de Jâtakas, de même que les événements qui précédèrent l'élévation du Bodhisatva au rang d'Arhat, et les miracles qui suivirent le Nirvâṇa. Devant les portes du couvent, on voyait quatre éléphants de pierre, tournés vers les quatre points cardinaux. A ce que disaient les gens du pays, les éléphants poussaient de temps en temps des rugissements formidables, de sorte que la terre en tremblait. On ne parle pas de peintures ; mais ce silence ne prouve pas que les peintures murales d'Ajanta sont postérieures à Hiuen Thsang.

On trouve des temples creusés dans le roc, semblables à ceux d'Ajanta, à Bâgh, à une hauteur de 850 pieds au-dessus du niveau de la mer. Parmi ces œuvres, qui datent à ce 179 qu'on suppose, de 500 à 700 après J.-C., * ce sont surtout les restes d'admirables fresques et des piliers taillés dans la roche vive qui ont attiré l'attention [1].

Souvent les Stûpas servent aussi à abriter des statues, que

1. Hunter, *Gazetteer*, I, 290 et les auteurs cités.

la statue principale soit placée dans une chambre voûtée ou dans une petite chapelle sous le Dagob, comme c'est souvent le cas en Indo-Chine [2], ou dans une niche, comme dans les Stûpas du Nepâl. Le sanctuaire à Boro-budur, qui a la forme du Meru et consiste en douze terrasses superposées, à peu près comme les pyramides à terrasses d'Abousir, de Sakkara et de Meidoum en Égypte, porte, sur les cinq terrasses inférieures, quelques centaines de niches, couronnées de petites coupoles; dans chacune de ces niches il y a une statue du Buddha assis. Des statues analogues se trouvent aussi dans les édicules des terrasses supérieures, édicules en forme de coupoles ou de cloches, qui se distinguent surtout des coupoles des terrasses inférieures en ceci, qu'elles sont évidées en grande partie, et que les parois sont percés d'ouvertures en forme de losange. La grande coupole du centre contient un Buddha inachevé, pour ainsi dire embryonnaire, de même que la Grande Mère, la *Magna Dea*, la divine Mâyâ, contient le Bodhisatva dans son sein; ce détail a donné lieu à diverses conjectures [3].

5. — Arbres de la Science. Le Trône de la Sagesse. Empreintes et localités sacrées. La roue. Figures symboliques.

Parmi les vrais Caityas il faut compter l'arbre sacré, qui tient une place si importante dans toutes les mythologies. Les sculptures à Bharhut nous montrent les Arbres de la Science, les Bodhis, de six d'entre les sept Mânushi-Buddhas [4] : ceux de Kâçyapa, Konagamana, * Kakusandha, 180

2. Voir la coupe de la Pagode Thopinya à Pagan, *Journ. Roy. As. Soc.* IV, 425 (New series).

3. Leemans, *Boro-B.* 456-459 (trad. franç., p. 483-486).

4. Ces Buddhas dits « humains » représentent d'une façon symbolique les sept Manus. Comme *manu* signifie entre autres le « pensant » et *buddha* « le conscient, le sage », on peut considérer les deux mots comme synonymes. Or, de Manu dérive aussi bien *mânusha*, que *mânava*, homme ; si l'on avait

Vipaçyin, Viçvabhû et Çâkyamuni. Le Bodhi du dernier, du plus célèbre des sept Buddhas, est, comme on sait, le Pipal, qui était déjà particulièrement vénéré à une époque très ancienne ; c'était, comme on voit par la Kaṭha-Upanishad [1], l'arbre éternel du monde, d'où sort toute vie.

Des figures de l'arbre sacré, avec le trône de la sagesse placé au pied, se trouvent fréquemment à Bharhut ; dans la représentation la plus achevée [2] nous voyons deux parasols placés au sommet de l'arbre, et des drapeaux entre les branches. Dans les deux angles supérieurs du bas-relief flottent deux figures ailées (analogues à nos anges) tenant à la main des guirlandes ou des banderoles. Sous chaque ange se tient une figure virile, beaucoup plus haute que les deux anges flottant en l'air. Ces deux figures élèvent de la main droite un objet qui a la forme d'un rameau cassé par le bout et quelque peu recourbé, tandis qu'ils tiennent le pouce et l'index de la main gauche appliqués contre la bouche, en signe d'étonnement [3]. Le tronc de l'arbre est entouré d'une rangée de colonnes, qui supporte une balustrade, ornée de niches en forme de fer à cheval, dont chacune contient un

parlé des 7 Mânava-Buddhas, chacun eût trop vite compris le sens de la devinette, et elle eût perdu tout son sel. Parmi ces 7 Manus (autrement : Buddhas), représentants d'une nouvelle période et législateurs, proclamateurs du Dharma, il n'y a qu'un seul Manu (autrement dit Buddha) qui soit devenu célèbre, seules ses décisions ont encore force de loi.

1. *K. Up.* 6, 1 ; on trouve la même idée encore plus développée dans *Bhagavad-Gîtâ* (*Mahâ-Bhârata*, 6, 39, 1) et dans le commentaire sur le passage cité; l'explication du scholiaste est intéressante, non parce qu'il connaît l'histoire de l'arbre du monde, mais parce qu'il reflète l'idée qu'on s'en faisait de son temps, et qu'on trouve dans cette idée l'explication des étages des Dagobs superposés en escalier. Dans Hemâdri, *Caturvarga-Cintâmaṇi*, I, 994, c'est Janârdana (Vishṇu, l'Esprit suprême) qui est dit symbolisé par le Pipal.

2. Cunningham, *S. of Bh.*, pl. XXX.

3. Ces deux figures colossales sont évidemment deux seigneurs d'importance, et en outre des Dieux, car ils ne sont pas placés sur la terre. De la description du Mahâstûpa à Ceylan (voir plus haut, p. 154) on peut conclure que ces figures doivent représenter le Grand Brahma et Indra : car là on trouvait ces deux Dieux représentés chacun à côté du Bodhi.

parasol. Sur le sol, près du pied de l'arbre, est un siège, le Bodhimaṇḍa, devant lequel sont agenouillées deux personnes de grandeur ordinaire, en avançant les mains jointes. A gauche de l'une est une femme debout *, et à droite de l'autre un prince des Nâgas, les bras croisés. On reconnaît le Nâga à une couronne de serpents, placées sur sa coiffure. En outre, il y a, à droite, au sommet d'une colonne isolée, un éléphant, qui avance sa trompe, dans laquelle il tient une guirlande ou une banderole. 181

On trouve à Bharhut des représentations moins compliquées des Bodhis [1] : les plus simples sont celles où manque la structure architecturale qui entoure l'arbre. C'est toujours le cas pour les arbres de la Science des Buddhas plus anciens.

Le Trône de la Sagesse ressemble beaucoup à un autel carré en pierre; la face supérieure et horizontale est ornée de fleurs et de branchettes. Un des bas-reliefs [2] montre quatre sièges placés l'un à côté de l'autre, et qui ressemblent plutôt à un sopha : ils sont placés dans un édifice semblable à celui que nous venons de décrire, et dont la balustrade, autant qu'on peut la voir, est ornée de trois niches en forme de cloches. Ce sont les trônes des quatre derniers Buddhas [3] : le plan horizontal des sièges est orné de fleurs, de feuilles et de branchettes, tandis que sur le côté antérieur vertical sont figurées des mains [4]. Sur une autre représentation du trône de Buddha on trouve, sur le plan horizontal, deux mains, des fleurs et des branchettes; sur la face antérieure, des représentations de Haṁsas, les oiseaux de Brahma [5].

Le trône authentique du Gotamide sous le Pipal à Gayâ, trône sur lequel, d'après Hiuen-Thsang, tous les Buddhas

1. Par exemple, pl. XXXI.
2. Pl. XXXI.
3. Cunningham, S. of Bh. 112; comp. *Voy. des Pèl. B.* II, 106.
4. En sanscrit, les mots qui signifient « main », signifient aussi « rayon ».
5. *S. of Bh.* pl. XVI. Le bas-relief représente Ajâtaçatru vénérant le Seigneur.

antérieurs ont atteint la parfaite sagesse, et tous les Buddhas postérieurs l'atteindront, est appelé aussi Vajrâsana par le pèlerin chinois [6]. * Aujourd'hui le sanctuaire consiste en des escaliers qui s'élèvent autour d'un Pipal, placé sur une éminence haute de trente pieds ; l'arbre, quoique aujourd'hui languissant, était encore en pleine croissance en l'an 1811 de notre ère [1]; on croyait alors qu'il était vieux de plus d'un siècle. Une greffe du vrai Bodhi à Gayâ a été apportée par Mahendra, fils d'Açoka et apôtre de Ceylan, à Anurâdhapura, où, près du chapitre de Lohaprâsâda, de nos jours encore un Pipal répand son ombre [2]. En général, on peut dire qu'un Bodhi est placé près de chaque couvent et de chaque temple bouddhique, sauf dans les contrées où le climat l'exclut.

Plus rares que les représentations des arbres de la Science sont à Bharhut les figures des traces sacrées des pieds du Buddha ; on en trouve cependant. Dans le bas-relief qui représente le roi Ajâtaçatru vénérant le Seigneur, on voit, devant un siège en forme d'autel, au-dessus duquel s'étend un parasol, comme un rideau de nuages, deux empreintes de pieds, marquées de la roue solaire.

La plus célèbre de ces empreintes est celle sur la Montagne d'Adam, qui a été souvent décrite [3]. Fa Hian dit que le Tathâgata, lors d'une de ses visites dans l'île, posa un de ses pieds au Nord d'Anurâdhapura, et l'autre sur le sommet

6. *Mém.*, I, 458. Un autre nom est Narasiṃhâsana, c'est-à-dire, siège de l'Homme-lion (Vishṇu), ou, au point de vue évhémériste, du Lion d'entre les hommes, *Lalita-V.*, 427. Près de cet endroit est la localité appelée encore aujourd'hui Vishṇupada, dénomination qui a un rapport étroit avec Gayâ et l'Ascension (Samârohaṇa); comp. t. I, p. 240. Hiuen Thsang dit expressément (*Vie*, 140) que le trône fut bâti au commencement de l'époque actuelle du monde, c'est-à-dire, au commencement de la création.

1. Beal, *Travels*, 126. Déjà au VIIe siècle, l'arbre Bodhi était protégé par de hautes murailles en briques, *Voy. des Pèl. B.*, I, 139.

2. M. Dickson, M. A., appelle ce Pipal « le plus ancien arbre historique du monde » ; mais le Bodhi à Gayâ est encore plus ancien, *Journ. Roy. As. Soc.* VIII, 62 (New series).

3. Burnouf, *Lotus*, 622 et les écrits cités ; comp. Hardy, *Man. of B.*, 212.

d'une haute montagne, à une distance de 15 Yojanas du premier point. Cette montagne est évidemment la Montagne d'Adam, que le Mahâvamsa appelle Pic de Sumano [4]. La trace sacrée, qui est visitée tous les ans par des pèlerins de différentes religions, — les Çivaites soutiennent que c'est une trace du pied de Çiva, et les Musulmans qu'Adam a laissé cette empreinte * — a une longueur de plus de cinq pieds et 183 une largeur de deux pieds et demi, ce qui est assez bien en rapport avec ce qu'on nous dit de la stature de Gautama.

Bien que les Singhalais voient dans cette empreinte la marque visible de la destinée de leur île comme domaine du Buddha, et un gage que sa religion y restera florissante, ils ne sont pas les seuls qui puissent se vanter de posséder de pareilles traces sacrées. On en trouve en Indo-Chine, où le Dharma n'est pas moins honoré qu'à Ceylan; et il en était de même autrefois dans l'Inde. Dans le royaume d'Udyâna, sur une grande pierre près du bord septentrional de la rivière Suvat, Fa Hian et Hiuen Thsang virent une empreinte des pieds du Buddha, qui présentait cette particularité qu'elle semblait plus longue ou plus courte à mesure que le spectateur avait une foi plus ou moins vive [1].

Non moins remarquable au point de vue historique, était l'empreinte des deux pieds du Buddha qu'on voyait non loin de Pâṭaliputra. L'empreinte avait une longueur d'un pied huit pouces, une largeur de six pouces; ce sont de petites proportions, comparées à celles de l'empreinte de la Montagne d'Adam. La plante de chaque pied était marquée d'une roue avec mille rayons; les sommets des orteils par des fleurs portant le signe de la croix, des figures pisciformes, etc. Ce sont ces traces que laissa le Tathâgata, lorsque sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa, parti de Vaiçâlî, il arriva à cet endroit. C'est alors que, s'arrêtant sur le bord méridional

4. *Travels*, 150; *Mahâvamsa*, 7. A Ceylan, on appelle la trace sacrée Çrîpâda, c'est-à-dire « pied illustre; » Târanâtha, 264, dit Çrîpâdukâ.

1. *Travels*, 27; *Voy. des Pèl. B.*, I, 86.

du Gange, debout sur une grande pierre carrée, il regarda avec attendrissement Ânanda, et dit : « C'est la dernière fois que je vois le Trône de diamant et Râjagṛha. [2] »

184 L'empreinte la plus colossale, sinon la plus célèbre, * était celle qu'Hiuen Thsang vit dans le Parc aux Cerfs à Bénarès. Là on montra au voyageur un endroit où les quatre derniers Buddhas avaient laissé la trace de leur pied. La longueur de l'empreinte était de 500 pieds, la profondeur de 7. Au-dessus de cet endroit on avait érigé les statues de ces quatre Buddhas, représentés comme marchant [1]. On voyait des traces semblables à Tâmralipti. On peut comparer à ces traces celles des pieds du roi Pûrṇavarman à Tjampéa, Djambou et Bekasih dans l'île de Java (une de ces empreintes a la forme d'un pied d'éléphant). Ces empreintes sont d'origine vishnouïte, et Pûrṇavarman est comparé expressément à Vishṇu, le marcheur par excellence, de sorte qu'il est probable qu'il n'est autre chose qu'une forme humaine de l'aimable Dieu du jour.

Chez les Nepâlais, les représentations des pieds du Buddha et de Mañjucrî s'appellent *pâdukâ*, mot qui signifie d'ordinaire « chaussure, sandale, soulier [2] ». Sur ces représentations sont figurés les deux pieds, vus d'en haut, placés dans un cercle entourés de huit pétales de fleurs. Les pieds du Buddha sont marqués par des figures en forme d'arbre ; ceux de Mañjucrî, chacun par un œil à moitié fermé, qui rappelle un croissant [3].

2. *Voy. des Pèl. B.*, I, 138. — Pour se rendre compte de l'absurdité de ce récit, on n'a qu'à se rappeler la situation respective de Vaiçâlî, Pâṭaliputra et Kuçinagara, où eut lieu le Nirvâṇa. Dans la légende officielle (tome I, p. 201) l'itinéraire du Buddha est beaucoup plus naturel.

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 133, 183; dans un autre passage, II, 358, il n'est question que d'une statue.

2. Un fait remarquable, c'est que, dans plusieurs idiomes de l'Archipel Indien, *çri-pâdukâ* est employé avec le sens du sanscrit *çrîpâda*. Les *pâdukâs* de Râma, que son frère considérait comme des remplaçants de Rama lui-même, sont connues. Comp. plus haut, p. 182, note 4.

3. Wright, *Hist. of Nepâl*, pl. VII. Nous ne savons pas encore dans quelle

Au fond, on trouve partout des traces de la présence du Seigneur (dans le passé), mais la tradition n'a pas gardé avec une égale fidélité le souvenir de tous les endroits où Çâkyamuni et les Buddhas antérieurs se sont tenus debout, ont été assis, se sont reposés ou promenés. De même, toutes les localités ne sont pas également vénérables. Le Tathâgata lui-même, peu de temps avant son extinction, a déclaré à Ânanda qu'il y a quatre endroits que les fidèles * doivent 185 contempler avec un respect profond : 1. l'endroit où le Tathâgata est né ; 2. celui où il a atteint la sagesse accomplie ; 3. celui où il a mis en mouvement l'incomparable roue de la Loi ; 4. celui où il s'est éteint à jamais. Tout homme, ajouta-t-il, toute personne, ecclésiastique ou laïque, qui fait un pèlerinage à ces endroits, et quitte ce monde dans une foi tranquille, arrivera au ciel [1].

Ces quatre lieux de pèlerinage sont, comme on sait, Kapilavastu, Gayâ, le Parc aux Cerfs, près de Bénarès, et Kucinagara. Ce sont par hasard des lieux très saints, même pour les Hindous, pourvu que, pour Kapilavastu on lise Kapilasthâna, autrement dit Hardvâr, dans le voisinage de l'antique Brahmapura et de Mâyâpura, la ville de Mâyâ [2]. De même, on peut à Kuçanagara ou Kuçinagara, substituer Kuçasthalî un des noms de la localité mythique Dvârakâ, située en Occident, ainsi qu'il convient, puisque le soleil se couche dans l'Occident. — Dans chacun des lieux particulièrement saints, chaque pouce de terrain presque avait été témoin d'actes semblables de la vie de Tathâgata, durant sa dernière apparition sur la terre aussi bien que pendant ses existences antérieures. Écoutons Fa Hian, au sujet de Gayâ [3] :

mesure on peut identifier Mañjucrî avec Râma-candra ; en tout cas, c'est un porteur de lumière pour l'Univers, un corps céleste ; ce qui le prouve, du reste, c'est l'histoire de sa marche chez Wright, p. 78.

1. *Mahâparin. S.* dans *Journ. Roy. As. Soc.*, VIII, 241 (New series) ; traduit par Rhys Davids dans la collection *Sacred Books of the East*, t. XI.

2. Hunter, *Gazetteer*, IV, 1.

3. *Travels*, 120. Comp. *Voy. des Pèl. B.*, II, 455 ss.

« Tout, dans l'enceinte de cette ville, est désert et abandonné. Vingt *li* vers le Sud, nous arrivons à l'endroit où le Bodhisatva, durant sa vie terrestre, passa six ans dans les macérations. A trois *li* de là, en allant vers l'Occident, nous arrivons à l'endroit où le Gotamide descendit dans l'eau pour se baigner, et où l'envoyé céleste lui tendit une branche d'arbre pour l'aider à sortir de l'eau. Allant deux *li* vers le Nord, nous trouvons l'endroit où les jeunes filles du village offrirent au Buddha du riz au lait. Deux *li* plus loin vers le Nord, il prit ce repas, assis sur une pierre, sous un grand arbre, le visage tourné vers l'Orient. L'arbre, aussi bien que la pierre s'y trouvent encore aujourd'hui. La pierre mesure environ 6 pieds en carré, et 2 pieds en hauteur. Dans l'Inde
186 centrale * la chaleur et le froid sont si bien tempérés que les arbres peuvent vivre des milliers et des myriades d'années. En allant de là vers le Nord-Est, à une distance d'un demi *yojana*, nous arrivons à une cellule creusée dans le roc, où le Bodhisatva s'assit, les jambes croisées et le visage tourné vers l'Occident. Ainsi assis, il pensa en lui-même : « S'il m'est donné d'atteindre à la parfaite sagesse, puisse une révélation spirituelle se faire. » Immédiatement, sur le rocher se montra l'ombre du Buddha, longue de trois pieds environ. Cette ombre est encore nettement visible ».

Le pèlerin poursuit encore longtemps son énumération, mais nous ne le suivrons pas. Il suffit d'ajouter, qu'à tous ces endroits, et d'autres encore, connus dans la légende, s'élevaient des Stûpas et des statues du Buddha. Une de ces statues avait été érigée grâce aux efforts du Bodhisatva Maitreya [1]. En ce qui concerne le principal objet du culte, l'incomparable arbre de la Science, Hiuen Thsang témoigne que, pendant la vie du Tathâgata, il était haut de plusieurs centaines de pieds, mais que, lors de sa visite à lui, Hiuen Thsang, à Gayâ, l'arbre n'avait plus que cinquante pieds,

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 142.

des rois mal intentionnés l'ayant fait abattre plusieurs fois.

* Le Parc aux Cerfs, à Bénarès, était, lui aussi, riche en lieux saints et en légendes, En dehors des événements connus à tous de la vie du Buddha, tels que la mise en mouvement de la roue suprême [1] et la rencontre avec les Cinq, qui avait suivi, les souvenirs qui s'y rattachaient se rapportaient tous à des temps préhistoriques, comme on pouvait s'y attendre, l'action de beaucoup de Jâtakas étant placée sous le règne du roi Brahmadatta, il y a quelques millions d'années. Entre autres, on savait montrer l'endroit où fut prédit au futur Çâkya qu'il était destiné à devenir Buddha ; cet événement eut lieu à une époque où Kâçyapa Buddha tournait la roue, et où la durée de la vie humaine était de vingt mille ans [2]. Il y a encore d'autres récits de ce genre. Nous avons déjà fait connaissance avec les quatre derniers Buddhas et les empreintes de leurs pieds. Aux endroits où s'élevaient trois Stûpas, les trois derniers Buddhas s'étaient assis, et s'y étaient délassés. Non loin de là il y avait encore un Stûpa à l'endroit où il avait été prédit à Maitreya qu'il était prédestiné à devenir Buddha. Au premier abord, il paraît difficile à expliquer comment Maitreya, qui, jusqu'à présent, n'a jamais paru sur la terre, peut avoir reçu l'annonce d'une prédiction semblable à Bénarès ; et les détails qu'on ajoute relativement à cette prophétie, rendent la chose encore plus incompréhensible. On raconte en effet que le Buddha avait jadis, sur le Pic du Vautour près de Râjagṛha, révélé aux moines, qu'un jour, lorsque les hommes atteindront l'âge de 80 mille ans [3], Maitreya naîtra, avec un corps couleur d'or fin, très brillant, etc. La tradition ajoute, que Maitreya, après avoir entendu ces paroles, se leva de son siège. Maintenant, on peut se demander comment

187

1. C'est-à-dire le parcours du cercle diurne le plus élevé, pendant le jour le plus long de l'année.
2. *Voy. des Pèl. B.*, II, 358.
3. Autant dire : jamais.

une prédiction faite sur le Pic du Vautour peut être entendue près de Bénarès? et comment le Pic du Vautour peut-il être une localité terrestre si Maitreya se trouve sur cette mon-
188 tagne? * De tous les côtés on rencontre des difficultés [1]. On ne peut douter de l'authenticité de la prédiction, car les deux voyageurs chinois ont visité la localité, et l'ont vue de leurs propres yeux, aussi bien que Kapilavastu et les traces du Gotamide [2]. Près de cet endroit il y en avait un autre où le Buddha avait jadis fait une prédiction au roi des serpents Elâpatra. C'était le même roi des serpents, qui, avec deux autres esprits des eaux, Anavatapta et Muculinda, lors du partage des ossements du Seigneur, en avait reçu pour sa part un *droṇa* [3].

Parmi les endroits remarquables du Parc aux Cerfs il faut encore mentionner, en passant, l'étang dans lequel le Tathâgata se baignait; un autre dans lequel il lavait son froc; un troisième dans lequel il nettoyait son pot à aumônes.

Kapilavastu pouvait rivaliser avec Gayâ pour le nombre des localités célèbres, dont la plupart étaient marquées par des Stûpas. On montrait même l'endroit où le Sage Asita avait calculé l'horoscope du jeune prince [4]. Or, chez les Indiens, il ne pouvait absolument être question d'horoscope à une époque antérieure à 200 avant J.-C., et cet art n'a été introduit dans le pays que dans les premiers siècles de notre ère; mais la « critique » peut, si elle le veut, admet-

1. Dans le *Lotus*, chap. I, str. 94, Maitreya apprend la prédiction de la bouche de Mañjuçrî, mais p. 186 il dit l'avoir apprise de Çâkyamuni; la scène est placée sur le Pic du Vautour qui, comme on le voit d'un bout à l'autre du *Lotus*, n'est pas la localité terrestre.

2. *Travels*, 137; *Mém.*, I, 356.

3. *Travels*, p. c., comp. *Mém*,, I, 348. Elâpatra est une mauvaise forme sanscrite, qu'on retrouve dans le Mahâ-Bhârata et le Ḥarivaṁsa, refaite sur une forme magadhique Elâpata (à Bharhut, pl. XVI, Erâpata). La vraie forme est Airâvata. La planche le représente agenouillé devant le trône Bodhi. Fa Hian (*Travels*, 90) distingue le roi de Râmagrâma de l'esprit des eaux; c'est de la critique à rebours.

4. *Travels*, 86.

tre qu'on a confondu la prédiction astrologique avec une simple prédiction d'après les marques corporelles. Nous avons déjà parlé de Kuçinagara.

Quoique les quatre localités dont nous venons de parler fussent les principaux lieux de pèlerinage, d'autres régions et d'autres villes pouvaient se vanter d'avoir donné hospitalité au Seigneur pendant un temps plus ou moins long *, 189 non seulement dans le Madhyadeça, où tant de souvenirs se rattachent aux noms de Çrâvastî, de Kauçâmbî, de Vaiçâlî, etc., mais aussi à Ceylan et dans le Nord-Ouest de l'Inde. Dans l'île qui a conservé le plus fidèlement les plus anciennes traditions de l'Église, il y a, en dehors des deux empreintes du pied du Buddha, un autre lieu saint : c'est celui où le Tathâgata monta un jour sur un trône, placé à l'ombre d'un *râjâyatana* [1], afin de faire briller sa lumière sur les Nâgas ou Serpents, qui étaient alors les seuls habitants de l'île. Le trône était de lapis-lazuli, et un don des Nâgas, tandis que l'arbre y avait été apporté par le dieu Succès (Samiddhi). Lorsque le Tathâgata partit pour la seconde fois du Jetavana pour Ceylan, afin de prêcher la loi aux Serpents, il était accompagné du Succès, qui lui tenait un arbre Râjâyatana comme parasol au-dessus de la tête, tandis que tous les deux volaient à travers l'air vers le but de leur voyage. Le même arbre, qui était autrefois placé dans le parc de Jetavana, fut plus tard, en même temps que le trône en lapis-lazuli, confié par le Gotamide aux Serpents, avec l'ordre exprès de vénérer ces deux objets sacrés.

Dans le Nord-Ouest de l'Inde, près de Peshawer, il y avait un Pipal à l'ombre duquel les quatre derniers Tathâgatas se sont assis, et les 996 qui viendront s'asseoiront également. Il n'est pas étonnant qu'un arbre si vieux fût haut de près de cent pieds. Hiuen Thsang a vu et l'arbre et les quatre statues

1. Arbre appelé aussi Khîrapâla, qui correspond au singhalais Kiripelu ; *Dipav.* 2, 50 ; comp. *Mahâv.* 7, 105.

des Buddhas du passé [2]. Dans le Magadha, près d'une crevasse dans laquelle reposait le corps de Kâçyapa le Grand, il y avait un endroit où ce successeur du Maître avait l'habitude de se laver les mains ; tous les ans, les pèlerins de divers pays venaient là pour honorer Kâçyapa, à l'heure du crépuscule, quand, immédiatement après le coucher du soleil, paraissent les Arhats [3].

190 Un arbre particulièrement vénéré était celui de Pi-so-kia (?) *, qui était sorti d'un morceau du cure-dents de Buddha. Souvent abattu par les incrédules et les envieux, l'arbre repoussait toujours, témoignage vivant de la force indestructible de la foi [1].

Les arbres, les trônes, les localités sacrées, sont rangés, d'après le système reçu, parmi les Paribhoga-dhâtus, les objets sacrés d'utilité ou d'usage journalier, et à bon droit, quand on se place au point évhémériste. En effet, ce sont des choses qui ont servi au Buddha ou à l'un des Saints. Celui qui ne voit, d'autre part, dans des Caityas de cette classe que des objets naturels qui portent un caractère sacré, parce qu'ils éveillent, involontairement, des idées supérieures, et sont comme des images de conceptions élevées, dira plutôt que ce sont des moyens non-artificiels pour évoquer des souvenirs. Remarquons en passant que le mot « utilité » n'éveille nullement l'idée d' « utilité à l'égard du Buddha », de sorte que tout le terme « Paribhoga-dhâtu » n'est peut-être qu'une des nombreuses expressions équivoques de la langue « spirituelle ».

On pourrait se demander dans quelle classe il faut ranger la roue de la Loi, mise en mouvement pour la première fois par le Buddha à Bénarès. En tout cas, les imitations qu'on en trouve doivent être comptées parmi les monuments. Une représentation, aussi naturelle et symbolique que possible,

2. *Vie*, 83.

3. *Travels*, 133.

1. *Travels*, 72 (Legge, 54 lit Shâ-che) ; *Voy. des Pèl.*, *B*. II, 292 ; comp., III, 354.

se trouve à Bharhut, avec la légende « la roue du Dharma du Seigneur ». La roue, ornée d'une banderole, se trouve sous un parasol dans un temple ; de chaque côté, un homme, tenant les bras croisés sur la poitrine. La partie inférieure du bas-relief montre un roi assis dans un char attelé de quatre chevaux, et sa suite ; la légende nous apprend que nous sommes en présence de Prasenajit, roi de Kosala. Sur une autre planche, la roue est placée au sommet d'une haute colonne ; il en est de même ailleurs, entre autres à Sanchi et à Gayâ, et d'après Fa Hian aussi à Çrâvastî [2].

La roue, en elle-même, n'éveille pas l'idée * du dévelop- 191 pement d'un sermon ou du dévidage d'un texte ; un pareil symbole n'est respectable, en lui-même, qu'à titre de monument religieux. Ce qui est le point principal pour le croyant, la première prédication à Bénarès, n'est pas exprimé, pas même indiqué dans les images ; le spectateur doit le suppléer lui-même. Ce n'est qu'en mettant la roue en rapport avec la légende qu'on obtient une roue de la Loi spécifiquement bouddhique, tandis que la roue, comme symbole du temps, est bien connue, même en dehors de l'Église.

Les figures symboliques, dont les Bouddhistes font un usage si fréquent, ne diffèrent guère, quant à la nature et l'origine, de celles qu'on trouve chez d'autres Indiens, soit Hindous, soit Jaïnas. Mais, de même que les Çivaïtes ont une préférence spéciale pour certaines figures, les Vishnouïtes pour d'autres, les Jaïnas pour d'autres encore, de même, chez les fils de Çâkya, certains symboles ou certains signes sectaires sont plus appréciés que d'autres. L'origine de tous ces symboles se perd dans la nuit des siècles, et nous ne pouvons pas nous étonner si la véritable signification d'un grand nombre d'entre eux reste non seulement mystérieuse pour nous, mais était encore peu claire pour ceux qui s'en servaient. La forme même d'une seule et même figure présente souvent tant de

2. *St. of Bh.*, pl. XIII, XXXI, XXXIV; *Travels*, 75.

variantes, qu'on se demande quel est le type primitif. Et ces divergences ne se rencontrent pas seulement quand on compare les figures symboliques des Indiens en général, — pour ne pas parler d'autres peuples de l'antiquité — mais aussi sur les monuments bouddhiques eux-mêmes. Pour ne pas dépasser les limites de cette étude, nous nous bornerons à mentionner les principales figures, et à les comparer, autant que possible, à celles qui sont employées chez les Indiens non Bouddhistes [1].

Une des figures symboliques les plus ordinaires de l'Inde est la croix, Svastika, c'est-à-dire, « signe du salut ». Déjà du temps d'Açoka il en existait au moins quatre variétés, 192 dont on en trouve deux sur l'inscription de Jaugada,* et une à Barâbar ; la quatrième peut être dérivée avec certitude de la troisième [1]. Le Svastika ne diffère d'une croix droite à branches égales que par cette particularité que chaque branche est terminée par une petite barre. Désignons les extrémités des branches par N., E., S. et O. — sans soutenir du reste que la croix ait désigné primitivement les quatre points cardinaux — nous constatons alors, que les petites barres sont tantôt dirigées de gauche à droite, tantôt en sens inverse, selon que la croix se trouve au début, c'est-à-dire à gauche, d'un texte ou d'une ligne d'écriture, ou qu'elle se trouve à la fin [2]. Une variété présente la transformation des lignes droites en lignes courbes, de sorte que le Svastika, au début d'un texte, ressemble à notre S, coupé à angle droit par un autre S; à la fin d'un texte on a la même figure, mais renversée [3].

1. Ce sujet a été traité avec plus de détails par Sykes, *Journ. Roy. As. Soc.*, VI, 454 ; Burnouf, *Lotus*, 625 ; Senart, *Essai*, 345. Comp. aussi Waddell, *Buddhism of Tibet*, 388 ss.

1. Cunningham, *Corp. Inscr.*, pl. XIII et XVI.

2. Chez Burnouf, p. c., la premère forme est le n° 1, la seconde, le n° 4.

3. Ainsi : [symbole] et [symbole]. Si l'on prolonge les extrémités en les recourbant, on obtient la forme ⌘, qui n'est pas rare à la fin des manuscrits d'une époque récente. Ce signe s'appelle Çrîvatsa, et est la marque distinctive de Çîtala, le 10e Arhat de la période actuelle Avasarpiṇî : voir la figure chez Colebrooke,

Le plus ancien exemple à nous connu du Svastika sur un monument non bouddhique, se trouve à Khaṇḍagiri : il a la forme décrite en premier lieu. L'inscription mentionne les hauts faits du roi Mahâ-Meghavâhana du Kaliṅga; ce roi, comme le montre le début du document, était un Ârhata ou Jaïna.

Le Vajra, symbole du marteau ou du carreau de la foudre, l'arme d'Indra, de Thor et de Jupiter, ne se trouve, semble-t-il, que chez les Bouddhistes du Nord, chez qui on l'emploie surtout comme sceptre magique. Peut-être une figure qui se trouve à la suite du Svastika, dans l'inscription de Barâbar, citée plus haut, est-elle une variante de ce symbole. Chez les Hindous, * le Vajra est représenté d'ordinaire comme une croix de saint André. On se demande si une croix verticale, comme on en voit figurée sur d'anciennes monnaies bouddhiques doit représenter un Vajra [1]. 193

Une troisième figure, très compliquée s'appelle Nandyâvarta [2]. Comme le mot *âvarta* exprime l'idée de « tourner » et comme le nom s'applique aussi à certains grands coquillages qui figurent dans les cérémonies du sacre d'un roi [3], il est probable que cette figure se rapporte à la conque céleste Pâñcajanya, la trompette retentissante de l'air, et aux mouvements serpentins de l'éclair qui l'accompagnent. Au milieu de la figure on reconnaît le Svastika, de sorte qu'elle pourrait bien n'être autre chose que ce dernier signe, mis en mouvement, et particulièrement la croix tournant vers la droite.

Le Vardhâmana, comme on le voit représenté sur quelques anciennes monnaies de Kadphisès, ressemble quelque peu à un trident reposant sur un cercle. Dans les bas-reliefs, plus

On the sect of Jains ; le premier Svastika dénote Supârçva, le 7e Arhat. Comp. Hemacandra, *Abhidânacintâmaṇi*, 47.

1. Cunningham, *Archaeol. Survey*, XIV, pl. X; Prinsep-Thomas, *Indian Antiq.*, II, pl. XIX.

2. Pour la figure, nous renvoyons à Burnouf et Colebrooke, passages cités.

3. *Dîpav.*, 12, 1. *Mahâvaṁsa*, 76. Buddhagosha dans *Sutta-V.*, I, p. 322.

anciens, la dent du milieu est si petite, comparée aux deux dents extrêmes, que la figure mérite à peine le nom de trident; sur une représentation, la figure est renversée; sous cette forme, on la trouve fréquemment comme bijou servant de pendant d'oreille [4]. Dans les monuments encore plus anciens, notamment dans l'inscription d'Açoka à Jaugada, et dans celle de Mahâ-Meghavâhana, l'adorateur des Arhats, on ne voit aucun renflement entre les deux extrémités recourbées. On peut donc conjecturer que la figure représente un croissant, mot qui est d'ailleurs la traduction exacte de Vardhamâna, « l'être croissant ». Le petit renflement ou 194 excroissance au milieu s'explique aussi facilement* que le nez ou le profil partiel que nous figurons fréquemment dans nos représentations du croissant. Une autre forme de Vardhamâna consiste en une faucille avec le côté creux tourné vers le haut, et dans le creux une figure dont il est impossible de déterminer le sens : ce qui y ressemble le plus serait une flamme recourbée. Ce ne serait nullement étrange que l'on eût confondu ou identifié le Vardhamâna avec le trident, car la faucille lunaire aussi bien que le trident sont des symboles de Çiva. Quant au nom de Maṇi, il permet des explications diverses, dont aucune n'est satisfaisante au point de vue du Bouddhisme évhémériste.

L'arbre sacré, un des symboles les plus vénérés de l'Église, est représenté de diverses manières : tantôt les feuilles sont nettement reconnaissables, tantôt vaguement indiquées ou pas indiquées du tout; la pièce essentielle est un mât ou tronc, avec ou sans branches et feuilles, qui s'élève au-dessus

4. *S. of Bh.*, pl. XXX et XLIII. Le général Cunningham (*S. of Bh.* III) appelle cette figure Triratna, « les trois joyaux »; le Rév. Béal la nomme Maṇi, « pierre précieuse, amulette du cou » (*Catena*, 149), nous ne savons d'après quelle autorité. Le même mot que Maṇi est le vieux norrois *men*, dans Brîsingamen, le bijou qui orne le cou de Freya; très étroitement apparenté est le latin *monile;* dans le Heliand (vieux saxon) *hals-meni*. — La figure renversée, le pendant d'oreille, doit être l'Avataṁsa, qui figure, de même que le Nandyâvarta, dans le sacre d'un roi.

d'une base ou d'une terrasse carrée [1]. Les exemples les plus schématiques se trouvent sur les inscriptions jaïnites de Khaṇdagiri [2]. Une fois la figure (en commençant par le bas) consiste en un carré, que deux poutres divisent en quatre quartiers. La poutre du milieu s'élève au-dessus du carré ; sur ce prolongement est placée une pyramide renversée. Une autre fois, la base est un parallélogramme, deux fois plus large que haut, divisé en huit parties ; la partie supérieure est semblable à celle de la figure précédente, sauf deux traits ajoutés, et une ligne de plus dans la pyramide renversée. Quand on compare ces figures à la représentation tibétaine du système du monde [3], on est frappé de la ressemblance : au-dessus d'un carré est placé un prolongement du Meru, que nous appellerons le col ; sur le col, dont la face supérieure est censée représenter le Paradis d'Indra, repose une pyramide renversée, avec pointe aplatie, qui représente les cieux. Quand on supprime par la pensée la partie arrondie des Stûpas en forme de coupole, tout le haut, col, pyramide renversée et parasols ou cieux *, répond à la représentation 195 tibétaine, sauf le nombre, d'ailleurs variable, des cieux (dais) ou parasols [1]. De cette façon, l'Arbre et le Stûpa, s'ils n'ont pas la même origine, seraient du moins sortis de conceptions analogues. Dans la Kaṭha-Upanishad, — nous avons eu déjà occasion de le rappeler — le Pipal est l'arbre éternel du monde ; cette même source nous fait connaître une propriété mystique du Pipal : les racines sont en haut, et les branches

1. Des arbres qui diffèrent remarquablement entre eux, se trouvent, entre autres, représentés sur les monnaies figurées chez Prinsep-Thomas, *Ind. Ant.* I, pl. XIX.

2. Cunningham, *Corpus Inscr.*, p. c.

3. Voir la planche dans *Journ. Roy. As. Soc.* IV 415 (new series), et Waddell, *Buddhism of Tibet*, la figure de la page 79.

1. Le mot indien pour parasol, *chattra*, signifie proprement ce qui recouvre, couverture ; sans doute la conception des cieux ou *bhûmis* (mot qui signifie, « étages, couches », et, au singulier « le sol, la terre ») est plus récente.

en bas [2]. Si l'on prend le Pipal pour un arbre réel, c'est absurde; mais quand on songe à l'immense ciel nuageux, que représente l'arbre, l'idée s'éclaircit : la pyramide est renversée, la base en haut et le sommet en bas [3]. Le Pipal sacré s'appelle, dans l'inscription bouddhique du temple du soleil à Gayâ, Kalpavṛksha [4], « l'arbre qui remplit tous les souhaits ». Or le Kalpavṛksha, littéralement « Arbre séculaire », est bien connu des Hindous, et très populaire chez eux; ils connaissent aussi une figure Çrîvṛksha, « Arbre de la Fortune » ou « Arbre de la Splendeur », identifié par les uns avec le Bilva (*aegle marmelos*), par les autres avec le Pipal, c'est-à-dire le Bodhi [5]. Les idées monde et vie, 196 durée de la vie et bonheur de la vie, vie et fin de la vie *, se relient entre elles si involontairement, que, sans s'en apercevoir, on peut finir par identifier les symboles qui rappellent à la fois la vie et la mort, quelle qu'en soit d'ailleurs l'origine [1]. Si, au contraire, l'arbre et le Stûpa (ajoutons-y le Liṅgam) sont uns, au fond, une différentiation postérieure

2. Comp. plus haut, p. 180. Dans *Chândogya Up.* 8, 5, 3 on dit que le Pipal produit le Soma (c'est-à-dire le suc céleste fécondant, la pluie); il est donc la couverture de nuages ou le ciel qui s'étend par dessus la terre; le sanscr. *nabhas*, le slavon *nebo* et le grec νέφος montrent la parenté des conceptions.

3. Disons, en passant, que, déjà dans les écrits vediques, on compare le Pipal au *liṅgam*, la Çamî à la *yoni*. Cette dernière sera probablement la terre, le *liṅgam* le jet fécondant, jet de lumière solaire ou jet d'eau, qui pénètre dans le sol. De là la ressemblance entre le Liṅgam et le Dagob, tel que le dernier se présente dans le temple souterrain de Kârli.

4. Cunningham, *Archaeol. Survey*, III, pl. XXXV.

5. On ne sait pas bien s'il y a rapport entre cette identification de Çrîvṛkska avec Bilva et le fait que l'arbre Bodhi est placé dans le voisinage d'Uruvilvâ (c'est-à-dire Uru-bilwâ). Ce qui est certain, c'est que le Bilva se trouve mentionné comme une sorte de Kalpavṛksha, car, « il donne tout ce qu'on désire et chasse la pauvreté ». Wilson, *Works* (éd. Rost), II, 217.

1. Les équations suivantes ne sembleront ni cherchées ni artificielles : Pipal = Çrîvṛksha (arbre de la Fortune) = Kalpavṛksha (arbre séculaire) = Bodhidruma (arbre de la science, de la conscience) = vie = existence dans le monde = monde = Dhâtugarbha = Stûpa = Caitya.

rieure de conceptions, qui pouvaient sembler profondément divergentes, s'explique aussi [2].

On ne peut soutenir que les Bouddhistes eux-mêmes ont reconnu l'identité ou la parenté de l'Arbre et du Stûpa; au moins, on n'en peut donner de preuve. On serait même tenté de citer comme présomption du contraire, le fait que la figure spéciale du Stûpa, consistant en trois hémisphères [3], se trouve représentée à côté du Bodhi. Malheureusement, ce fait ne prouve rien, vue la tendance des Bouddhistes à dire deux fois la même chose, et à couper, en apparence, les choses en deux, en employant deux mots au lieu d'un. Ils distinguent entre Mâyâ et Mahâ-Mâyâ, Meru et Sumeru, Tishya et Pusha, Içvara et Maheçvara, etc., ils pouvaient, par conséquent, se livrer à la même tendance innocente pour la multiplication quand il s'agissait de figures, aussi bien que quand il s'agissait de mots.

Un symbole qui se trouve souvent sur d'anciennes monnaies bouddhiques, sans que nous en puissions donner une explication suffisante tirée des écrits du Bouddhisme, est le taureau. Ce symbole est encore plus fréquent chez les Çivaïtes de toute secte, et chez les Jainas aussi la vénération du taureau est légitime, le premier Arhat de l'âge actuel du monde s'appelant Taureau (*vṛshabha*) et ayant un taureau comme signe distinctif. Le taureau hindou est, en même temps, symbole de la Loi, et peut-être quelques fractions de l'Église l'ont-elles considéré comme tel. Des images de taureaux sur des temples ne sont pas rares.

2. Quant à nous, nous croyons cette hypothèse plus probable que la première. Pour le Liṅgam, il ne faut surtout pas perdre de vue, qu'il est employé comme monument funéraire; le sens vrai du mot est d'ailleurs « signe distinctif ».

3. Parfois on trouve, au-dessus des trois mondes, les signes du soleil et de la lune.

197 * 6. — Reliques d'objets d'usage journalier. — Ombres considérées comme reliques. — Développement naturel et artificiel du culte des reliques.

Toutes sortes de restes des vêtements et des ustensiles des saints sont considérés comme de précieuses reliques, que les deux divisions de l'Église vénèrent également. Et cette vénération est ancienne ; nous en avons la preuve par les récits des pèlerins chinois et des chroniques de Ceylan.

Fa-Hian vit, non loin de Nagara, le bâton du Tathâgata. Cette relique, en bois de santal, recouvert de fer, avait une longueur de plus de 19 pieds [1]. Ceci peut nous donner une idée approximative de la stature de Gautama. Nous disons : approximative, et non : absolument exacte, attendu qu'il n'est pas absolument sûr jusqu'à quel point du corps le bâton s'élevait. Chez les Âryas, c'est une règle que le bâton du Brahmane atteint la hauteur du sommet du crâne ; celui du Kshatriya, celle du front ; celui du Vaiçya, celle du nez. Comme le Buddha, d'après sa propre déclaration, était à la fois Brahmane et Kshatriya, on ne sait quelle règle appliquer. L'incertitude devient encore plus grande, quand on tient compte d'une notice chinoise, d'après laquelle le bâton n'allait que jusqu'à la poitrine [2]. De toute façon, la stature du Gotamide était plus que gigantesque ; probablement le bâton représentait la hauteur totale de la personne, qui, comme on sait, était de 18 pieds (ou mains) ; peu de détails sont aussi bien certifiés que cette stature, si du moins on accorde un *minimum* de vérité historique à la tradition commune des deux fractions de l'Église.

A quelque distance de l'endroit où l'on montrait aux voya-

1. *Travels*, 44 (Legge, p. 39 « 16 or 17 cubits »); comp. Hiuen-Thsang, *Mém.*, I, 103.

2. Voir une note dans *Travels*, 44.

geurs le bâton du Buddha, il y avait un temple où étaient conservés son manteau et son froc [3]; les deux objets étaient en coton fin * et d'une couleur rouge jaunâtre. Quand dans le 198 pays la sécheresse durait trop longtemps, les habitants notables de la contrée se réunissaient, afin d'exposer et d'adorer le vêtement du Tathâgata, et alors une pluie abondante ne manquait pas de descendre sur le sol. Ce n'était pas le seul profit qu'on tirait de ces reliques : à bien des égards, c'était une charge lucrative de les surveiller. Le roi de Kapiça, qui, au VII[e] siècle, possédait Nagara, avait nommé sept ecclésiastiques [1] pour surveiller les reliques. Ces gens, qui trouvaient gênante la foule incessante des adorateurs, avaient imaginé le moyen suivant de gagner du temps et de l'argent : ils avaient dressé un tarif complet, calculé d'après le plus ou moins de profit ou de jouissance que les fidèles tiraient de chaque relique ; de sorte qu'une personne qui ne tenait qu'à voir le morceau d'os du sommet du crâne, avait à payer une pièce d'or (valeur d'environ 12 francs) ; celui, au contraire, qui, pour s'assurer du degré de son propre mérite moral, voulait prendre une empreinte de la relique, devait payer cinq pièces d'or.

Le pot à aumônes du Tathâgata se voyait encore au V[e] siècle, à Peshawer. Fa-Hian donne la description suivante de cet objet remarquable. Le pot peut contenir environ 2 Tau (20 livres) [2]; il a une couleur mêlée, dans laquelle

3. C'est ce que dit Hiuen-Thsang, *Mém.*, I, 103; Fa-Hian ne parle que du manteau. Il est difficile de dire quelle est la différence entre le manteau et le froc (Kâshâya).

1. Stan. Julien, *Voy. des Pèl. B.*, II, 103, les appelle des Brahmanes; on peut se demander si c'est exact, quoique ce ne serait nullement impossible; les brahmanes attachés à des temples sont considérés par les autres comme la lie de leur caste, et il est fort possible qu'il y en ait eu parmi ceux-là qui aient consenti à remplir, dans les sanctuaires bouddhiques, des postes de sacristains bien rentés.

2. *Travels*, 38. Le savant traducteur remarque que la dimension doit être exagérée, à moins que la relique ne soit fausse. Nous croyons, au contraire,

prédomine le noir ; la paroi est épaisse de deux pouces environ, lisse et brillante. De pauvres gens peuvent remplir ce pot en n'offrant que quelques fleurs, tandis que maint richard n'y arrive pas, en y versant cent, mille ou même dix mille boisseaux. Deux siècles plus tard, au moment où Hiuen-
199 Thsang visita Peshawer, le pot n'y était plus * : il était alors conservé à la cour du roi de Perse, où il était parvenu après bien des traverses [1]. A ce qu'on dit, ce pot avait été conservé primitivement dans le pays de Vaiçâlî, avant d'arriver à Peshawer dans le Gândhâra, et Fa-Hian avait entendu à Ceylan un religieux de l'Inde [2], qui, assis sur un trône élevé, récitait un livre sacré ou plutôt, comme on verra, un oracle sibyllin. Cet oracle disait, que le pot, autrefois conservé dans le pays de Vaiçâlî, se trouvait à ce moment (v[e] siècle) sur les limites du Gândhâra ; après cent ans, on le transporterait au pays des Yu-chi occidentaux ; un siècle plus tard, dans le Khotan, encore un siècle plus tard, à Kharachar ; puis, de cent ans en cent ans, le pot se trouverait successivement en Chine, à Ceylan, dans l'Inde, pour arriver enfin au Paradis. Cette prédiction paraîtra parfaitement juste, pourvu qu'on tienne compte des connaissances géographiques imparfaites du prophète indien : le grand pot à aumônes du moine couleur d'or doit avoir paru à l'Orient, à Vaiçâlî, avant d'être visible aux hommes à l'Occident, dans le Gândhâra. De l'Ouest, le pot marche vers le Nord-Ouest, puis vers le Nord, le Nord-Est, l'Est, où est la Chine, le Sud, où est Ceylan et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il disparaisse dans le Paradis. On ne nous dit pas pendant combien de temps le pot, que le Tathâgata, peu de temps avant son Nirvâṇa, avait laissé à Vaiçâlî comme souvenir, en pre-

que la dimension a été énormément rapetissée, et ne doutons pas plus de l'authenticité de cette relique que de celle des autres.

1. *Mém.*, I, 106.

2. *Travels*, 161.

nant congé des Lichavis, y est resté [3]; d'après la prophétie dont nous venons de parler, on peut estimer la durée de ce séjour à cent ans. On dit expressément que ce même pot sera un jour employé par Maitreya, et plus tard par tous les mille Buddhas [4] : c'est là une affirmation qui était à peu près superflue, et intéressante seulement en tant qu'elle répand une lumière très claire sur le caractère « historique » du pot à aumônes.

Quand on parle de renseignements historiques dignes de foi, on songe malgré soi à Ceylan, dont les chroniqueurs brillent par le sens historique, * à ce qu'on nous assure incessamment. Cette île, si riche en reliques de différentes sortes, pouvait aussi se glorifier de posséder plusieurs objets qui provenaient des Buddhas antérieurs à Çâkyamuni. On y possédait le manteau qui protégeait le Buddha Kâçyapa contre la pluie, la ceinture de Konâgamana, la cruche à eau de Kakusandha [1]. Nous n'osons décider si la ceinture conservée dans la Chapelle de la Ceinture (Kâyabandhanacetiya) était celle de Konâgamana ou celle de Gautama [2]. La chemise de bain du dernier avait été laissée par lui dans l'île, après une de ses visites [3]. 200

Une relique singulière était le bonnet que portait Siddhârtha, quand il n'était encore qu'un enfant. Il était conservé dans un Vihâra à Koṅkaṇapura, dans une boîte magnifique; les jours de sabbat, l'objet sacré en était retiré et exposé sur un socle élevé. On offrait des fleurs à ce bonnet, haut de deux pieds environ [4]. Des reliques non moins remarquables, surtout à cause des récits qu'on y rattachait, étaient le pot de fer et le manteau du saint Çâṇavâsa [5], con-

3. *Voy. des Pèl. B.*, II, 396.
4. *Travels*, 163.
1. *Dîpav*, 17, 9.
2. *Dîpav*, 15, 51.
3. *Mahâvaṁsa*, 105.
4. *Voy. des Pèl. B.*, III, 147.
5. Nommé aussi Çâṇavâsika et, en pâli, Sâṇavâsi.

servés dans un monastère à Bamian. Le manteau était fait de *çâṇa* (chanvre) [6] et avait une couleur rouge-clair. Saint Çâṇavâsa, un disciple d'Ânanda, n'avait cessé de porter ce vêtement pendant 1500 existences : le vêtement naissait toujours avec lui, et s'élargissait spontanément, à mesure que le corps de Çânavâsa s'accroissait; lorsque celui-ci, converti par Ânanda, fut devenu moine, le vêtement, qu'il avait apporté avec lui en venant au monde, se transforma de lui-même en habit monastique. Lorsque le Saint fut sur le point d'entrer dans le Nirvâṇa, il exprima le souhait que l'habit
201 pût durer *, jusqu'à ce que la doctrine de Çâkya fût éteinte. Et comme preuve de la véracité de cette tradition, Hiuen Thsang cite le fait, que le froc, quand il le vit, montrait déjà des traces d'usure [1].

En énumérant les différents objets du culte, nous ne devons pas passer sous silence l'ombre que Gautama, devenu Buddha ou n'étant encore que Bodhisatva, avait laissée, entre autres à Kauçâmbî, à Gayâ, à Nagara. A Kauçâmbî on montra au pèlerin chinois une grotte, où demeurait autrefois un Nâga venimeux. Jadis le Tathâgata avait dompté le monstre, et laissé sa propre ombre sur la paroi de la grotte. La grotte existait encore au VII[e] siècle, mais l'ombre n'était plus visible [2]. A Gayâ, au contraire, l'ombre que le Bodhisatva avait laissée dans une cellule creusée dans le roc, était nettement visible, comme on se rappellera [3]. D'après une version un peu différente, le Bodhisatva aurait laissé son ombre ou fantôme dans la grotte, par compassion pour un Nâga qui habitait la cellule. Ne pouvant accorder la demande du Nâga, qui avait

6. *Çâṇavâsa* peut signifier « portant un vêtement en chanvre »; comp. Schiefner, *Lebensb.* 308, où l'on dit nettement que le futur saint fut nommé ainsi par son père, parce qu'en naissant il était revêtu d'un habit de chanvre.

1. *Vie de H. T.*, 49.

2. *Mém.* I, 286. Le voyageur avait peut-être visité la grotte à l'heure où l'ombre n'était pas visible ; ou bien, on lui a peut-être dit que la *châyâ* (c'est-à-dire fantôme) du Buddha ne se voyait jamais dans la caverne.

3. *Travels*, 122.

prié le Bodhisatva de lui faire atteindre en cet endroit la dignité d'Arhat, il voulut du moins lui laisser son ombre pour le consoler [4]. Il y avait une caverne semblable près de Nagara. Le prince des Nâgas, Gopâla, qui avait autrefois habité cette sombre grotte, avait reçu du Tathâgata la promesse de recevoir son ombre, dès que le moment du Nirvâṇa serait arrivé. Dans les derniers siècles la relique était devenue moins nette ; on voyait quelque chose, mais la ressemblance était très vague et douteuse. Ceux seulement qui avaient une foi ardente voyaient nettement l'ombre (ou fantôme). Hiuen Thsang en fit lui-même l'expérience, car, visitant la caverne, après avoir bravé bien des dangers, il eut la satisfaction * de pouvoir contempler une magnifique ombre du Buddha [1]. Il n'a pas rencontré le Nâga, qui, d'après la légende, demeurait toujours dans la grotte, du moins, il ne le dit pas expressément; mais on ne peut conclure de ce silence que l'honnête pèlerin a compris l'identité du Nâga et de l'ombre. La légende en question est tellement typique et offre tant de points de ressemblance avec les vieux mythes germaniques de dragons qui surveillent des cavernes, qu'elle mérite d'être rapportée. Elle est conçue à peu près en ces termes : 202

Autrefois, du temps où le Tathâgata vivait dans ce monde, il y avait un vacher (*gopâla*) qui livrait tous les jours au roi du lait et de la crème. Une fois, il lui arriva de négliger ce devoir, et il fut, par conséquent, réprimandé sévèrement par le Roi. Plein de sentiments de vengeance, de dépit, il acheta pour ses pièces d'or des fleurs, qu'il offrit humblement au Stûpa de la Prédiction [2]. Il fit vœu de devenir un serpent ou dragon malfaisant, afin de ruiner le royaume et de tuer le roi. Immédiatement après, il monta sur un rocher escarpé, se

4. *Voy. des Pèl. B.*, II, 458.

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 81; II, 99.

2. Ce Stûpa avait été construit à l'endroit où le Bodhisatva, destiné à devenir un jour Çâkya Buddha, avait reçu la prédiction de cette destinée de la bouche de Dîpaṅkara Buddha.

jeta dans l'abîme, et mourut. Peu de temps après, il vint demeurer dans la grotte, et devint un prince des Nâgas. Au moment où il sortait de la caverne, afin de mettre à exécution son vœu criminel, le Buddha vit quels projets animaient le Nâga, et, ému de compassion, à l'égard du serpent aussi bien qu'à l'égard des habitants du pays, il quitta rapidement l'Hindoustan, et alla chercher le Nâga dans sa caverne, non pour tuer le dragon, comme un autre Sigfrid ou un autre saint George, mais pour lui inspirer des sentiments plus doux. A peine l'animal eut-il vu paraître le Tathâgata, que ses noirs projets se dissipèrent comme le brouillard se dissipe devant le soleil. Il accepta le commandement qui défend de tuer, 203 promit de suivre la loi établie, * et dit alors au Buddha : « Permettez moi de demeurer à jamais dans cette caverne, et de rendre mes hommages aux Saints, vos Disciples [1]. »

« Quand je serai éteint », dit le Seigneur, « je vous laisserai mon ombre. Je vous enverrai cinq Arhats [2], qui recevront toujours vos hommages. Une fois la voie droite éteinte, ce pieux devoir ne doit pas cesser. Si votre esprit amer vous pousse subitement à la colère, regardez alors mon ombre ; grâce à la puissance de bienveillance et de vertu (qui sort de moi) vos projets criminels s'évanouiront en fumée. Tous les Buddhas qui devront encore paraître durant la création actuelle, auront également pitié de vous, et vous laisseront leur ombre ».

Ici finit la légende; mais pour l'intelligence complète du récit nous devons ajouter, qu'en dehors de la grotte où paraissait l'ombre, on voyait deux pierres carrées, avec les

1. Le Nâga, tant que dure le jour, reste dans sa caverne, mais, pendant la nuit, quand les étoiles brillent au ciel, il s'échappe pour ainsi dire de sa grotte, lui, l'animal de l'obscurité, pour ne pas manquer à l'appel. C'est là la vraie Loi établie (*saddharma*).

2. Naturellement, les cinq planètes; la Lune est d'ordinaire trop brillante pour que le Nâga puisse en supporter l'aspect.

traces des pieds du Seigneur, marquées par la roue [3].

Tout lecteur quelque peu versé dans la mythologie aura remarqué que la légende du serpent qui surveille des vaches (ou des rayons) contient des éléments très anciens. Il n'y a de proprement bouddhique dans le récit que la tendance édifiante. Et ce qui est vrai de la relique de l'ombre peut s'appliquer à tous les restes de Buddha et des Saints. Des images poétiques ont été matérialisées et sont devenues des fétiches miraculeux qu'on adore à genoux. En même temps que le vieux langage symbolique se transformait en prose, la mythologie, devenue prosaïque, devint la philosophie indienne ; et, pour des raisons faciles à comprendre, nous voyons se rattacher à celle-ci la tendance didactique qui consiste à tirer, de vieux récits considérés plus tard comme des fables, une morale profitable pour la vie sociale. Les sages vénéraient ces récits en tant qu'on pouvait les faire servir à la propagation de « principes » moraux, qu'ils n'avaient pas inventés, à vrai dire *, — les philosophes sont d'ordinaire peu inventifs — mais qu'ils avaient rangés sous des rubriques scolastiques, et qu'ils pouvaient par conséquent présenter, avec une certaine fierté, comme leur propre œuvre. Jusqu'à un certain point ils savaient apprécier les sentiments de la foule, et surtout cette piété à l'égard des morts, qui, dans l'ancien monde païen, se reflète si admirablement dans les cérémonies funèbres. Eux-mêmes incapables d'émotions — du moins quand ils avaient atteint le plus haut degré de perfection — ils respectaient les émotions des humains moins développés, qu'ils regardaient d'ailleurs du haut de leur grandeur, et savaient se servir de la piété des autres comme d'un levier pour atteindre des fins utiles. Une part de mythologie, une part de philosophie, une part de piété — voilà les éléments du culte des reliques. Si les reliques bouddhiques étaient

204

3. Les deux versions de la légende, données dans les passages cités, offrent des divergences dans les détails.

réellement des restes vénérés d'un maître illustre, elles n'auraient pas toutes, sans exceptión, des dimensions monstrueuses. Qui donc, immédiatement après la mort d'un certain docteur, eût osé montrer aux croyants ou aux incrédules, aux amis ou aux ennemis, un morceau d'os, un vêtement, un bâton, — pour ne pas parler d'une ombre — et le présenter comme un reste du Maître, tandis que tout homme pouvait voir que ce n'était pas vrai ? C'est seulement en plaçant un tel Maître dans un passé lointain qu'on peut trouver créance chez les esprits les moins intelligents, et encore pas chez tous. Chez ceux qui exhibèrent les premiers les reliques, il ne peut être question de reconnaissance ou de piété. Il ne peut pas non plus être question de falsification ou de reliques fabriquées, car on ne peut dire qu'un objet est faux que lorsqu'il a l'air d'un objet authentique, sans l'être. La dent, la pupille, le pot à aumônes, le bâton, etc., du Buddha n'ont jamais ressemblé à la dent, etc., du soi-disant personnage humain Gautama ou Çâkya, et nul ne le savait mieux que ceux qui les premiers exhibèrent ces souvenirs du Seigneur, et qui devaient être naturellement des fils pieux de Çâkya — ou du moins se présenter comme tels.

Pour résumer, il y a au fond du culte des reliques un sentiment universellement humain ; l'exploitation de ce sentiment est bouddhique.

205 * 7. — Jours fériés. — Fêtes. — Assemblée quinquennale. Congrès annuel.

L'Église a emprunté à d'autres sectes l'usage de fêter régulièrement le sabbat, quatre fois par mois. Pendant deux de ces dimanches — on peut bien employer le mot, — le 14[e] ou 15[e] jour de chaque moitié du mois, doit avoir lieu la récitation du Prâtimoksha, cérémonie destinée uniquement aux religieux. Par contre, chaque dimanche la

prédication est autorisée, et c'est là une cérémonie destinée autant, sinon plus, aux laïques qu'aux moines.

Les quatre dimanches ne sont pas, dans tous les pays bouddhiques, distribués de la même manière dans le courant du mois. A Ceylan, en Birmanie et dans le Nepâl, on célèbre le jour de la nouvelle lune, le huitième jour de la lune, le jour de la pleine lune et le jour du dernier quartier; au Tibet, par contre [1], on a choisi le 14e, 15e, 29e et 30e jour du mois. Il est probable que cette divergence tient à quelque obscurité dans l'Écriture Sainte. Nous savons par le canon pâli que l'Uposatha était célébré, par les fils de Çâkya, imitant en cela les hérétiques, « le quatorzième, quinzième et huitième jour de la moitié de chaque mois » [2]. Lorsque le Maître permit plus tard qu'on récitât le Prâtimoksha le jour d'Uposatha (ou : un jour d'Uposatha), quelques moines eurent l'idée qu'on leur avait permis de réciter le règlement trois fois pendant la moitié d'un mois, c'est-à-dire le quatorzième, le quinzième et le huitième jour. En tout, la récitation aurait lieu six fois par mois. Ce n'était nullement l'intention du Maître; afin de prévenir pour la suite, toute incertitude, il s'expliqua, en déclarant expressément : « Je vous permets, moines, de réciter le règlement une fois pendant la moitié du mois, le 14e ou 15e jour ». On ne devait donc pas comprendre les mots « le quatorzième, quinzième », comme s'ils étaient réunis par la particule conjonctive « et », mais comme séparés par la particule disjonctive « ou ». Le 8e jour ne fut pas mentionné, * et l'on décida ainsi tacitement 206 que, ce jour-là, en tout cas, on ne devait pas réciter le règlement [1]. On n'avait pas besoin de prendre une décision nouvelle concernant l'Uposatha habituel qu'on célébrait le 8e jour : ce jour-là n'avait pas donné lieu à des difficultés ; ce jour de chaque moitié du mois était fixé.

1. D'après Koeppen, *Rel. de B.*, 564.
2. *Mahâ-V.*, 2, 1.
1. *Mahâ-V.*, 2, 4.

La même indécision dans les expressions, qui causa jadis l'erreur des auditeurs du Maître, nous arrête quand nous lisons quelques phrases dans un des édits d'Açoka, où il est question de la façon de célébrer les grandes fêtes et les Uposathas [2]. Le texte énumère « les trois grandes fêtes qui se célèbrent tous les quatre mois, le jour de pleine lune de Pausha, trois jours, le quatorzième, le quinzième, le jour de nouvelle lune, et constamment (ou régulièrement) chaque Uposatha [3]. » Un peu plus loin, nous lisons : « le huitième jour de la moitié du mois, le quatorzième, le quinzième ». Quand, pour nous fixer, nous ouvrons les écrits des hérétiques, nous voyons que ceux-ci ne sont pas non plus d'accord sur tous les points. Les jours de repos habituels pour l'élève sont fixés le jour de la nouvelle lune, le 8e jour, le jour de la pleine lune, et 8 jours après [4], c'est-à-dire aux jours fixés pour l'Uposatha bouddhique à Ceylan, en Birmanie et dans le Nepâl. Cependant, un des livres qui font autorité pose comme règle que lors de la nouvelle lune on donne *deux* jours de vacances, à savoir, d'après le commentateur, le 14e jour de la moitié obscure du mois et le jour-même de pleine lune [5]; un autre code permet, mais n'exige pas, deux jours de repos lors de la nouvelle lune [6]. De ces jours de congé, deux seulement, celui de la nouvelle et celui de la pleine lune, coïncident avec un acte religieux ; c'est de ces jours qu'on peut rapprocher les deux Uposathas désignés pour la récitation du

2. Chez Cunningham, *Corpus Inscr.*, le 5e édit de Delhi et ceux qui y correspondent.

3. Nous ne sommes pas sûrs du vrai sens de *dhuvâye* (ou *dhuvâya*) *anuposatham*. Très probablement, les mots « trois jours » se rapportent à ce qui précède, car lors de la pleine lune de Pausha il y a trois jours de vacances.

4. Suivant Manu, 4, 113, où il faut prendre le terme *ashṭakâ* dans le sens d'*ashṭamî*, ainsi qu'il ressort du vs. 128 et de Yajñavalkya, 1, 146 ; le commentaire le comprend de la même façon.

5. Âpastamba, 1, 3, 9, 28 et la note de Bühler, dans *Sacred Books of the East*, II, 36.

6. Gautama, 16, 36.

Prâtimoksha. * Quant aux deux jours de repos lors de la nou 207
velle lune, on peut les considérer comme le dédoublement d'une date. Le jour de la conjonction, la vieille lune rencontre la nouvelle [1]; de là vient que le sacrifice qui se célèbre ce jour-là est dit avoir lieu à la fin de la moitié (obscure) de la lune, tandis que la lune est alors *darça*, à peine visible.

C'est cette double nature du jour *darça* qui a donné probablement lieu à l'expression « le quatorzième, quinzième jour », si mal comprise de certains moines. On n'a aucune raison de supposer que le nombre des dimanches, chez les Bouddhistes, ait été jamais inférieur à quatre. On pourrait plutôt supposer le contraire; en effet, l'explication donnée par le Maître n'avait évidemment d'autre but que d'empêcher les disciples de célébrer l'Uposatha pendant deux jours lors de la nouvelle et deux jours lors de la pleine lune, au lieu de se borner à un jour à chacune de ces dates [2].

L'Uposatha est un jour de repos : le commerce et l'industrie s'arrêtent; la chasse et la pêche sont interdites [3]; les écoles et les tribunaux ferment. C'est aussi d'après une vieille tradition [4], un jour de jeûne; celui qui célèbre strictement le sabbat, après avoir déjeuné de grand matin, s'abstiendra de prendre de la nourriture depuis le lever jusqu'au coucher du soleil; il est défendu de faire la cuisine le jour du sabbat, de sorte que la nourriture qu'on prend de grand matin ou dans la soirée doit avoir été préparée la veille.

Dès que le laïque a mis de grand matin son habit du dimanche et qu'il a mangé quelque chose, il quitte sa

1. Comparer l'expression grecque ἕνη καὶ νέα, « vieille et jeune ».

2. Fa Hian (*Travels*, 155) parle du « 8e, 14e et 15e jour du mois. » Ceci est évidemment un *lapsus* (quelqu'en soit l'auteur) pour « moitié du mois ». Le *Mahâ-V.*, livre canonique bien antérieur à l'arrivée de Fa Hian à Ceylan, ne parle même pas de mois.

3. Dans l'édit cité plus haut d'Açoka, on trouve la défense de tuer et de vendre le poisson les jours de sabbat et de fête ; il est également défendu de tuer ces jours-là d'autres animaux.

4. Comp. *Çatapatha-Brâhmaṇa*, 9, 5, 1, 6.

demeure, et va visiter un moine ou une religieuse, ou bien un laïque connaissant les Écritures, afin de lui faire savoir qu'il veut faire le vœu de respecter les commandements. Après avoir récité la triple formule du Credo et les cinq commandements, ou bien, s'il veut se conduire d'une façon par-
208 ticulièrement méritoire *, les huit commandements, il revient chez lui, afin de passer la journée dans des méditations pieuses, ou bien il va assister à la prédication [1].

L'assistance au sermon est un acte très méritoire. Le Buddha y attachait tant d'importance. que, comme on se rappelle, il quitta expressément le Pic du Vautour, afin de démontrer à Kappina le Grand que nul ne devait se croire affranchi de cette obligation, et que les Brahmanes, à cet égard, devaient donner l'exemple. Les Singhalais, chez qui survit encore l'esprit du Bouddhisme primitif, disent que la récompense d'une célébration convenable du sabbat consiste en 16 points, dont chacun est partagé en 16 subdivisions, et ainsi de suite, jusqu'à ce que le mérite soit partagé en 16×16×16 subdivisions [2].

Le sermon ou la prédication de l'Écriture [3] était autrefois, autant qu'on peut savoir, exclusivement l'œuvre des moines, Aujourd'hui, à Ceylan, il arrive assez souvent que des laïques vont de maison en maison, pour lire à haute voix de petits traités en langue vulgaire. En Birmanie également, il arrive parfois que des laïques fassent fonction de prédicateurs [4]. Dans le Nepâl, où l'ordre monastique a depuis longtemps cessé d'exister, tous les prédicateurs, nommés Vajrâcâryas, sont laïques et mariés.

L'époque spécialement destinée à la prédication est la saison des pluies. D'après Fa Hian [5], c'était l'habitude à Mathurâ,

1. Hardy, *E. M.* 237.

2. Hardy, *E. M.* 240.

3. Connue chez les Singhalais sous le nom de *bana*, pâli *bhâṇa*, d'où *bhâṇavâra*, chapitre de l'Écriture Sainte (proprement « tour de prédication »).

4. Hardy, *E. M.* 235.

5. Traduction de Legge, p. 45.

que les familles pieuses et notables invitassent les religieux, dans le premier mois après le temps de retraite, à commencer leur œuvre pastorale. Les vénérables Seigneurs organisaient alors un grand repas en commun, et tenaient une grande réunion pour ouvrir la période de la prédication. A la fin, on se rendait au Stûpa de Çaripûtra *, le patron des 209 moines [1], afin d'offrir des fleurs et des parfums, et le soir, il y avait grande illumination. Ce que le voyageur dit de Mathurâ était sans doute, en ce qui concerne l'essentiel des cérémonies, vrai de l'Inde en général, et concorde avec les usages observés encore aujourd'hui à Ceylan, comme nous verrons tantôt.

Si le sabbat hebdomadaire est un jour de repos et de délassement pour le peuple, cela est encore plus vrai des grandes fêtes, qui sont des Uposathas en grand. Les anciens Indiens déjà avaient trois grandes fêtes, placées au début des trois périodes de quatre mois dans laquelle est partagée l'année. Ces trois dates, célébrées par des offrandes, tombaient les jours de pleine lune de Phâlguna, d'Âshâḍha et de Kârttika; parfois un mois plus tard, en Caitra, Çrâvaṇa et Mârgaçîrsha [2]. Ces trois fêtes étaient destinées à inaugurer le printemps, la saison des pluies et l'hiver.

On retrouve ces fêtes chez les Bouddhistes [3]; ils ont conservé fidèlement la division rituelle de l'année; du moins ils partagent eux aussi l'année ecclésiastique en trois saisons : hiver, été et saison des pluies [4]. Une source chinoise du septième siècle fixe autrement l'ordre des saisons, mais s'accorde pour le reste avec les autres renseignements. Elle dit :

1. D'ordinaire, c'est Pûrṇa-Maitrâyaṇîputra qui est nommé comme le plus grand prédicateur d'entre les Disciples, voir *Lotus*, 121; *Dîpav*. 4, 4.

2. *Âryavidyâsudhâkara*, 69.

3. On les retrouve aussi dans l'édit d'Açoka, cité plus haut, qui mentionne en outre comme grande fête la pleine lune en Pausha ; à cette date se termine le cours des études védiques, et il y a quelques jours de vacances, des vacances de Noël comme nous dirions; Manu, 4, 97, Âpastamba, 1, 3, 10, 2; comp. plus haut la note p. 139.

4. Burnouf, *Introd.*, 569.

« D'après la sainte doctrine du Tathâgata une année se compose de trois saisons : du 16[e] du premier mois jusqu'au 15[e] du cinquième mois, c'est la saison chaude; du 16[e] du cinquième mois jusqu'au 15[e] du neuvième, c'est la saison des pluies ; du 16[e] du neuvième mois jusqu'au 15[e] du premier mois, c'est l'hiver [5]. »

210 *Au milieu de Kârttika commence pour le moine une nouvelle période, le temps de retraite, qui met fin au cours des études annuelles. La clôture solennelle du temps de retraite, connu sous le nom de Pravâraṇa (en pâli : Pavâraṇâ) se fait, d'après les prescriptions, sur la proposition d'un moine doué du talent de la parole, dans une réunion capitulaire de cinq personnes au moins. La proposition est suivie par une demande de décharge d'un Ancien, soutenue par un moine plus jeune. Pour tout le reste, la cérémonie, *pavâraṇa-kamma*, a la forme traditionnelle que nous connaissons déjà.

Le jour qui termine l'année ecclésiastique et en ouvre une nouvelle est en même temps un Uposatha, et l'on récite le règlement. C'est une grande fête pour tous : on distribue le Kaṭhina à la Congrégation; les moines reçoivent des invitations à dîner; le public s'amuse en organisant des processions pendant le jour et des illuminations pendant la nuit.

Sauf une légère différence dans la date, cette fête de Kârttika correspond entièrement à la « fête des lampes », Dîpâlî (en hindi : Dîvâlî) des Hindous [1]. Dans l'Hindoustan proprement dit, on la célèbre le premier jour de la nouvelle lune en Kârttika; chez les Mahrattes pendant les deux derniers jours d'Âçvina et le premier de Kârttika; chez les Tamils, le 4[e] jour après la pleine lune d'Âçvina; [2] dans les sources sanscrites

5. *Voy. des Pèl. B.* II, 63.

1. Appelée aussi en sanscrit Dîpotsava et Dîpânvitâ; en mahrate : Divâli; en tamil on trouve les formes corrompues Tîbâvalî, Tîvâlî.

2. Winslow, *Tamil Dict. i. v.* Les Mahrattes ont une seconde fête des lampes, un mois après la première. Dans le Nepâl on célèbre la fête le 15 Kârttika; Wright, *Hist. of. N.* 39.— Sur la fête des lanternes au Tibet, voir Waddell, *o. c.* 511.

on fixe la date de la célébration aussi bien à la nouvelle lune de Kârttika qu'à celle d'Âçvina. La façon dont les Hindous célèbrent la Dîpâlî est à peu près partout la même. De grand matin, après s'être baignés dans le Gange ou dans une autre rivière, ils mettent leurs plus beaux habits, font une libation aux mânes des ancêtres, et honorent le soir la déesse Çrî (la Fortune), l'épouse de Vishṇu, le Dieu qui, le jour de la fête, a vaincu le démon Naraka (« fils de l'enfer ») * et 211 ramené ainsi dans l'univers la lumière et la vie. Le soir, on allume dans les maisons, les rues et les places publiques, des lampes et des lanternes, afin de transformer la nuit en jour. Les gens manifestent leur allégresse de bien des façons, mais on voit peu de traces de cette joie brutale et grossière qu'on remarque trop souvent en Europe, dans les fêtes populaires analogues. Il est vrai que bien des Hindous, ce jour-là, honorent la Fortune d'une façon peu louable en s'adonnant aux jeux de hasard. Chez les Tamils, on trouve l'usage remarquable d'allumer les lampes dès le matin : on honore ainsi Vishṇu qui s'éveille de son sommeil et revient à la vie. On célèbre le retour de la Grande Lumière, et, du point de vue bouddhique, le retour du Maître revenant des Champs Élysées.

Tandis que le nouvel an ecclésiastique est fêté par les Bouddhistes méridionaux le jour de pleine lune de Kârttika, ceux du Nord, au moins au VIIe siècle, le célébraient le jour de la nouvelle lune, comme la Dîvâlî [1]. Le même auteur chinois à qui nous devons ce renseignement, nous apprend que, le jour de la clôture du temps de retraite, c'était une habitude que les religieux et les laïques visitassent la localité sacrée de Gayâ : ils en revenaient après avoir déposé leurs offrandes et y avoir séjourné pendant une ou deux nuits [2].

Près de cette même localité de Gayâ, on célébrait, à la date du Nirvâṇa, une grande fête de l'Arbre. Le Pipal sacré,

1. Voir plus haut, p. 41.
2. *Voy. des Pèl.*, *B.* II, 459.

qui, à ce moment, changeait de feuilles, était alors l'objet des hommages des princes et des bourgeois, des religieux et des laïques, qui s'étaient réunis de près et de loin. On arrosait l'arbre d'eau et de lait parfumés, une musique mélodieuse se faisait entendre, de longues rangées de cierges odoriférants et de torches ornées de fleurs remplaçaient la lumière du jour, et chacun s'empressait d'apporter des offrandes [3]. Comme on n'était pas d'accord sur la date du 212 Nirvâṇa, — * quelques-uns le mettaient le 8[e] jour après la pleine lune en Kârttika, d'autres le dernier de Vaiçâkha [1], — il nous est difficile de décider à laquelle des deux dates il faut rapporter la fête de l'Arbre. On peut dire seulement que le changement des feuilles indique un renouvellement de la nature, un nouvel an. De même, les fêtes que les Mallas de Kusinârâ célébrèrent après le Nirvâṇa du Tathâgata, en jouant de la lyre, en chantant, en dansant, semblent se rapporter bien plus à une solennité joyeuse qu'à un événement funèbre [2].

La fête indienne du printemps, Holi, sanscr. Holâkâ, appelée aussi Dolotsava, peut être décrite d'un mot : elle ressemble exactement à un mardi-gras européen, aussi par la libre gaieté et la folle joie [3]. On la fête lors de la pleine lune de Phâlguna (mars), c'est-à-dire qu'elle coïncide avec le commencement d'une des trois périodes de quatre mois (Câturmâsyas). En pays tamil, on appelle la fête ordi-

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 462.

1. *Voy. des Pèl. B.* II, 335. Une troisième opinion est celle des Bouddhistes méridionaux, d'après lesquels cet événement avait eu lieu le jour de pleine lune de Vaiçâkha, de grand matin; *Sutta-V.*, I, 283.

2. Tome I, p. 228. — Fa Hian (*Travels*, 159) raconte qu'un roi de Ceylan, après la mort d'un Saint terrestre, « consulta immédiatement l'Écriture, afin de savoir comment les cérémonies funéraires devaient avoir lieu conformément aux règles fixées pour les Saints. » Ce détail prouve bien que les cérémonies joyeuses célébrées lors du Nirvâṇa du Tathâgata n'étaient nullement habituelles.

3. Une bonne description de cette fête se trouve dans Wilson, *Works*, II, 222; comparer, pour d'autres sources, la note de l'éditeur, le D[r] Rost, p. 236.

nairement Kâma-dahana, c'est-à-dire combustion du dieu de l'Amour : ce nom rappelle que Kâma, accompagné du Printemps et de Zéphyr, avait une fois, lors du réveil de la nature, essayé de troubler Çiva dans ses exercices ascétiques, mais qu'il fut lamentablement consumé par le feu en punition de cette tentative audacieuse. A cette combustion de Kâma se rattache très étroitement l'usage, observé dans l'Hindoustan et dans le Bengale, de livrer aux flammes une Holikâ, « poupée en paille [4]. » En langage bouddhique, « combustion de Kâma » se dirait « destruction de Mâra »; car Kâma et Mâra * sont considérés comme synonymes, et 213 *dahana* signifie aussi bien « destruction » que « combustion ».

La destruction mémorable de Mâra, à la suite de laquelle le Gotamide devint Buddha, est fêtée annuellement par tous les Bouddhistes, en mars ou avril par ceux du Midi, un peu plus tôt par ceux du Nord. Le nom de la fête est, à Ceylan, Avarudu; dans l'Indo-Chine, Sonkran, une corruption du sanscrit *saṅkrânti*, c'est-à-dire entrée du soleil dans un signe du zodiaque (le Bélier [1]). Ce dernier nom suffit pour démontrer l'origine hindoue, ou si l'on veut brahmanique, de la fête du printemps au Siam, car le mot est sanscrit, tandis que la langue ecclésiastique de l'Indo-Chine est le pâli; en outre, le zodiaque n'a été emprunté par les Indiens aux Grecs que longtemps après Alexandre le Grand. Il importe peu que les Siamois aient emprunté leur fête du printemps directement aux Hindous de l'Inde Antérieure, ou à l'an-

4. De là le nom de la fête, qui se trouve déjà dans le plus ancien commentaire du Jaimini-Sûtra. *Holâka* dans le sens d'un feu de fumier se trouve dans Caraka. Dolotsava signifie « fête du renversement, changement de la saison »; *dolâ* signifie aussi « balançoire, balancement »; en effet, on se balance beaucoup à cette fête, mais il est évident que tout autre jour de l'année serait tout aussi propre à cet amusement, qui n'est autre chose que la représentation symbolique du renversement (ou changement) de la saison. L'usage est ancien, et se trouve déjà mentionné dans le drame *Mâlavikâ*, 3e acte.

1. Davy, *Account of the interior of Ceylon*, 169; Pallegoix, *Description du royaume de Siam*, I, 249.

cienne population çivaïte du Cambodge : leur fête est hindoue, non bouddhique. Il en est de même dans d'autres parties de l'Indo-Chine : au Pegu, on donne lors de cette fête des représentations mimées de la lutte entre Râma et Râvaṇa, comme dans l'Hindoustan [2].

Sept semaines après la pleine lune de Phâlguna, la 5e de la moitié lumineuse du mois de Vaiçâkha, les anciens Indiens célébraient une grande fête du Soma (*sattra* [3]), qui durait jusqu'à la pleine lune de Vaiçâkha. Cette dernière date coïncide avec une grande fête des Vishnouïtes [4], à laquelle * répond entièrement la Vaiçâkha-pûjâ (corrompue en Visakha-buxa) au Siam, et la Vesâkha-pûjâ célébrée autrefois à Ceylan [1]. Chez les Bouddhistes méridionaux on fixe à cette date le jour de la naissance et celui de la mort du Seigneur [2]. On peut se demander s'il y a quelque rapport entre la Vaiçâkha-pûjâ et la fête de la « Procession des statues », qu'on célébrait annuellement le 8e jour du deuxième mois à Pâṭaliputra' ainsi que nous l'apprend Fa Hian [3]. Si l'on admet que le voyageur a voulu indiquer le second mois du calendrier bouddhique, la procession avait lieu le 8 Vaiçâkha, c'est-à-dire qu'elle ne coïncidait pas avec l'une des dates mentionnées plus haut. Mais la différence est petite et peut être la consé-

2. Koeppen, *Rel. d. B.* 575, fait la remarque que la victoire de Râma « peut être considérée aussi au point de vue brahmanique (l'auteur veut dire : hindou) comme le triomphe du bon principe sur le mauvais ». Naturellement, tous les mythes possibles dans lesquels on décrit la victoire de la lumière sur l'obscurité peuvent servir de texte pour un sermon ; mais cela n'empêche pas que le mythe de Râma et le mythe de Buddha ne soient différents ; le dernier mythe est bouddhique, le premier ne l'est *pas*.

3. *Kâtyâyana-Çrautasûtra*, 24, 7, 1.

4. *Pâñcarâtra*, 2, 7, 38, où nous lisons : « Se baigner en des lieux sacrés et distribuer des aumônes lors de la pleine lune des mois Âshâḍha, Kârttika, Mâgha et Vaiçâkha est un excellent moyen pour atteindre la béatitude suprême. »

1. Pallegoix, *Descript.*, p. c.; *Dipâv.* 21, 28; 22, 60 ; *Mahâvaṁsa*, 212, 222.

2. D'après *Lalita-V.* 62, le 15 Vaiçâkha est le jour de la conception.

3. *Travels*, 106.

quence de faits locaux. Quoiqu'il en soit, la description qu'on donne de la procession des statues montre que c'était une fête très importante. On employait pour la cérémonie plusieurs chars à quatre roues, chacun orné d'une tour de cinq étages [4] : cette grande carcasse était faite en bambou. Pour la consolider, il y avait au milieu un axe vertical, couronné d'un ornement en forme d'une lance à trois pointes (donc, un trident). Cette tour, semblable à un Dagob, était recouverte de toile blanche, sur laquelle on peignait ensuite toutes sortes d'images en vives couleurs. Après avoir sculpté des images des dieux et les avoir ornées d'or, d'argent et de lapis-lazuli, on les mettait sous des dais de soie brodée. Aux quatre coins on plaçait des statues représentant le Buddha assis, avec des Bodhisatvas qui l'accompagnaient. Il y avait peut-être vingt de ces chars qui faisaient solennellement leur entrée dans la ville, entourés de moines et de laïques. On avait préparé toutes sortes de jeux et d'amusements pour le peuple, tandis que les religieux offraient des fleurs et de l'encens. Les Brahmacârins eux-mêmes ne négligeaient pas d'offrir leurs hommages à chaque statue du Buddha qui passait. Pendant toute la nuit, la foule faisait brûler des lampes, s'amusant de jeux divers et apportant des offrandes. — * Fa Hian assista à une fête semblable, mais célébrée à une autre date, du 1 au 15 du 4e mois, dans le pays de Kia-cha [1]. 215

On s'attendait à ce que les Bouddhistes, au moins ceux du Nord, eussent célébré une fête dans le courant de la première semaine après la défaite de Mâra et de sa suite, car dans cette semaine, qui se terminait le 49e jour après que Çâkya eut reçu la dignité de Buddha, eut lieu la mémorable

4. Donc, un Pañcaprâsâda.

1. Forme donnée par Beal *Travels*, 9. Legge, o. c. 18 lit K'ech-ch'â ; comp. sa note. — L'apparence bouddhique donnée par le voyageur chinois à la procession de Pâṭaliputra est très suspecte : nous savons par lui-même que, de son temps, il n'y avait, dans cette ville, que deux couvents, avec une population totale de 6 à 700 moines, nombre absolument insignifiant.

conversion des deux premiers laïques, Trapusha et Bhallika [2]. Cependant, nous n'avons aucune preuve de la commémoration des deux marchands lors de la Vaiçâkha-pûjâ. Une souvenance vague de la fête védique du Soma, qui était un *Turâyaṇa*, a été peut-être conservée dans le nom de l'arbre sous lequel le Buddha a passé la septième semaine, c'est-à-dire Târâyaṇa [3]. Les Tibétains expliquent Târâyaṇa comme arbre « du salut »; on peut aussi exprimer cela par les mots *pârâyaṇa* ou *parâyaṇa*, et ce mot est déclaré expressément synonyme de Turâyaṇa, de sorte que la ressemblance, frappante à première vue, de Târâyaṇa et Turâyaṇa n'est probablement pas fortuite [4].

L'ancienne fête, célébrée lors de la pleine lune d'Âshâḍha est, encore de nos jours, une grande solennité, surtout pour les Vishnouïtes. Chez les fils de Çâkya, cette date devait être doublement sacrée, d'abord parce que c'est à ce moment que le Maître prononça son premier sermon, au sujet du chemin du juste-milieu, et ensuite parce que c'est le commencement des quatre mois que dure la retraite. En effet, c'est alors qu'on célèbre au Siam la fête Khoo-Vasa [5], et à Ceylan la fête nommée Perra-herra ou Aehala-Keliya, c'est-à-dire, jeu d'Âshâ-216 ḍha *. C'est la fête principale, la plus magnifique de toutes celles qu'on célèbre à Ceylan; il est d'autant plus étrange, semble-t-il, qu'on ne la célèbre nullement en l'honneur du

2. La tradition septentrionale (*Lalita-V.* 493) s'accorde, à cet égard, avec l'introduction du 80e Jâtaka. Le *Mahâ-V.*, s'écartant de ces deux sources, place l'événement dans la quatrième semaine.

3. La tradition méridionale nomme l'arbre Râjâyatana, dont les synonymes sont Khîrapâla, singh. Kiripalu. Râjâyatana repond ou sanscr. *râjâtana*, *râjâdana*; cette dernière forme, comme *râjâdanî*, désigne plusieurs essences d'arbres, et est, en tout ou en partie, synonyme de Kshîravṛksha, « arbre à lait »; de même dans *Lalita-V.*, p. c., le Târâyaṇa est mis en rapport immédiat avec la Kshîrikâ.

4. Il reste encore à examiner pourquoi on a pris un des nombreux arbres qui sont appelés « riches en lait » et *râjâdana* pour en faire le signe distinctif de la septième semaine.

5. Pallegoix, p. c.

Buddha, mais en celui de Vishṇu, qui, d'après quelques-uns, serait né ce jour-là [1]. Comment les Singhalais, si irréprochablement orthodoxes, ont-ils eu l'idée de fêter Vishṇu ? voilà ce qu'on est en droit de se demander. Dans toute la légende, Vishṇu ne figure pas une seule fois comme personnage agissant ; il n'est pas même nommé, sauf dans des comparaisons, et alors même on le désigne par un synonyme. D'où vient cette hésitation à nommer l'aimable Dieu du jour ? [2] La même répugnance se retrouve d'une façon frappante dans le *Lotus*. Là, dans la scène par laquelle le livre s'ouvre, Çâkyamuni trône dans toute sa majesté sur le Pic du Vautour, entouré de Disciples, de Bodhisatvas, d'hommes, de démons, de Nâgas, d'anges de différentes sortes et classes, et aussi de dieux supérieurs, comme Indra, le Soleil, Brahma et Çiva ; mais le nom de Vishṇu n'est pas prononcé. Comme Bhagavân Vishṇu ne pouvait être inconnu aux auteurs du livre, il doit ou bien être présent sous un autre nom dans l'assemblée générale du Pic du Vautour, sous le nom du Soleil ou d'Indra par exemple, ou bien être identique à Bhagavân Çâkyamuni lui-même. Quand on tient compte du fait que la fête la plus considérable de Ceylan, celle qu'on célèbre le jour du premier sermon, lorsque le Dharma fut mis en mouvement, n'a pas lieu en honneur du Gotamide, mais de Vishṇu, on comprend ce qui en est. La fête la plus solennelle du Bouddhisme n'est pas bouddhique, même de nom ; et il n'est pas même nécessaire qu'elle le soit, car Buddha et Vishṇu sont identiques, ou, plus exactement, le premier n'est qu'une manifestation, une partie du second, et à certains égards moins vaste, donc moins sacré.

Ce qui distingue la fête de Vishṇu qu'on célèbre à Ceylan de la fête analogue dans l'Inde, c'est surtout que la première coïncide avec l'ouverture des prédications populaires. Un

1. Davy, *Account*, 170.

2. La statue de Vishṇu est cependant placée, dans les temples de Ceylan, à côté de celle du Buddha, et le dieu lui-même est protecteur de l'île : *Mahâv.*, 52.

témoin compétent [3] donne une description animée des prédications et des fêtes pendant le temps de retraite des moines, que nous reproduisons en l'abrégeant un peu.

217 * La saison des pluies, *vassa*, est l'époque où les religieux prêchent l'Écriture au peuple. L'endroit où se font les prédications, appelé Banamaduva (salle où l'on prêche), est d'ordinaire un bâtiment temporaire, dont le toit s'élève en forme de terrasses superposées en se rétrécissant, de manière à faire escalier, ainsi qu'une pagode ou une pyramide en escalier. On trouve ces édifices sur le terrain de la plupart des Vihâras, mais on les élève aussi ailleurs temporairement, d'après le désir des personnes qui les font construire, afin d'accomplir une bonne œuvre. Au milieu de la nef il y a une sorte d'élévation où les moines prennent place, tandis que le peuple est assis tout autour sur des nattes. Les piliers et la toiture sont recouverts de toile blanche; on y voit suspendues des lampes et des lanternes de papier colorié, en grand nombre et de formes diverses. On croit que c'est une chose méritoire si les auditeurs tiennent une lampe à la main ou sur la tête, tandis que les moines font leur lecture. Les femmes y figurent dans leurs plus beaux atours, les hommes sont habillés de coton blanc comme neige. De temps en temps, on entend des coups de tamtam; la trompette sonne; le tapage de la musique, le bruit des voix humaines, le retentissement des coups de fusil, le scintillement des lampes, tout cela fait une impression peu en rapport avec l'endroit et la cérémonie. Parfois on voit des troncs d'arbres dénudés, recouverts d'un tissu argenté, et dont les branches sont chargées de différents ornements qui ressemblent à des bijoux. Ces troncs doivent représenter l'arbre Kalpa, qui donne tout ce qu'on désire; avec cette différence que ces arbres sont plutôt faits pour recevoir que pour donner, étant destinés à recevoir les offrandes des fidèles. Par-ci par-là, de

3. Hardy, *E. M.* 232.

manière à attirer l'attention, est placé un vase de cuivre, qui reçoit les aumônes de la foule.

A une prédication qui eut lieu à Pantura, en 1839, on comptait près de cent religieux présents. La chaire était placée sur un axe, de sorte qu'elle tournait perpétuellement en rond. Pendant la nuit, on allumait des feux d'artifice. * Une 218 personne qui devait représenter un messager céleste, était vêtue comme un chef haut placé. Il était introduit par deux hommes en habit royal, ayant chacun une couronne sur la tête et une épée à la main. Un suivant, richement attifé, était monté sur un éléphant; un autre était à cheval. Cinquante hommes, revêtus d'uniformes anglais, tiraient continuellement des coups de fusil.

Le milieu de la nef est souvent occupé par plusieurs moines à la fois. Un d'eux lit un morceau de l'Écriture, d'un ton qui tient le milieu entre la récitation et le chant. Parfois, un moine récite le texte original en pâli, tandis qu'un autre traduit au fur et à mesure ce texte en langue vulgaire, mais c'est rare, le plus souvent, on ne récite que le Pâli, de sorte que le peuple ne comprend rien à ce qui se dit. Beaucoup d'auditeurs s'endorment; d'autres mâchent tranquillement leur bétel. Si l'on voit parfois des preuves du peu d'intérêt qu'on prend l'objet principal de la cérémonie, on n'aperçoit nulle part des traces de cette brutalité dont fait souvent preuve un public aussi mêlé dans des pays bien plus civilisés. Près de la salle, il y a des boutiques et des étalages, où l'on peut acheter des fruits, des gâteaux de riz et d'autres friandises; parfois aussi des vêtements et de la vaisselle. De malheureux aveugles et boiteux sont assis le long du chemin, pour recevoir des aumônes; de sorte que la fête est considérée, à la fois comme une occasion de s'amuser et de faire de bonnes œuvres : on peut la comparer à une kermesse. Toutes les fois que le prédicateur prononce le nom de Buddha, toute l'assemblée s'écrie, comme d'une seule voix: *Sâdhu !* (c'est-à-dire : c'est bien).

— C'est le soir de pleine lune que le sermon est le plus couru.

En dehors des trois fêtes principales, un édit d'Açoka, cité plus haut, mentionne encore une quatrième fête, lors de la pleine lune de Pausha. On peut comparer à cette fête la célébration du jour le plus court de l'année, au moment où le soleil entre dans le signe du Capricorne [1]. Les Boud-219 dhistes *, semble-t-il, ne célèbrent pas cette fête, au moins en tant que fête religieuse. Les Singhalais reconnaissent quatre grandes fêtes, mais la quatrième, Alutsaul Mangale, n'a, autant que nous sachions, aucune signification ecclésiastique [1]. Au Siam aussi on célèbre quatre grandes fêtes annuelles, mais aucune de ces quatre fêtes ne coïncide avec la fin de décembre ou le commencement de janvier [2]. Les fêtes des Tibétains, des Chinois, des Mongols et des Japonais, sont en dehors de notre cadre, quelque important que soit le sujet en lui-même.

Parmi les fêtes religieuses célébrées à Ceylan, il faut compter l'exposition solennelle de la dent du Buddha, qui avait lieu le 15e jour du troisième mois. Dix jours d'avance, dit Fa Hian [3], une proclamation était lancée par le roi, afin de préparer le peuple à cet événement important. Un personnage apte à cet office, revêtu d'habits princiers, faisait le tour de la ville, assis sur un éléphant magnifiquement harnaché, et rappelait au peuple, en battant la caisse, comment le Bodhisatva, pendant d'innombrables âges du monde, avait accompli de grandes œuvres de miséricorde, jusqu'à ce que, devenu Buddha, il proclama la Loi, convertit l'humanité et la délivra de la misère ; comment, après avoir prêché pendant 49 ans, il atteignit le Nirvâṇa, il

1. Wilson, *Works*, II, 158, où l'on indique les points de ressemblance entre la fête indienne et le Jul des anciens Germains.

1. Davy, *Account*, 167.

2. Pallegoix, *Descr.*, p. c.

3. *Travels*, 155 (Legge, 105).

y a 1497 ans [4]. Après avoir rappelé ces souvenirs, on annonçait que, dans dix jours, la dent du Buddha serait découverte et transportée au Vihâra d'Abhayagiri ; chacun était invité à réparer les routes, à orner les rues et à répandre des fleurs. Après que la cérémonie avait été ainsi annoncée, on plaçait par ordre du roi, des deux côtés de la grande route, des images des 500 métamorphoses du Bodhisatva.

* Autrefois chez les Bouddhistes (au moins chez ceux du Nord) c'était l'usage que le Roi convoquât tous les cinq ans une grande assemblée, d'ordinaire dans l'un des trois premiers mois de l'année. Déjà à l'époque védique les Indiens connaissaient le lustre, aussi bien que les Romains, et dans les édits d'Açoka [1] il est question plus d'une fois de fonctionnaires royaux et d'inspecteurs d'affaires ecclésiastiques, qui parcourent le pays tous les cinq ans, par ordre d'Açoka, avec la mission, entre autres, de cultiver la piété chez ses sujets [2]. 220

Les renseignements fournis par les pèlerins chinois sont beaucoup plus détaillés, et surtout beaucoup plus nets. Du temps de Fa Hian le trône du Kia-cha était occupé par un roi orthodoxe, qui avait l'excellente habitude de convoquer l'assemblée quinquennale, Pan-che-yu-sse [3]. Les religieux de l'Église universelle étaient invités à se trouver à l'assem-

4. Le pèlerin reproduit les paroles-mêmes du héraut et, comme le remarque le traducteur, ce nombre, placé ici dans le texte, doit nous étonner. D'après le calcul des Singhalais en effet, il n'y avait qu'un intervalle de 950 ans environ entre l'an 543 avant J.-C., date officielle du Nirvâṇa, et l'an 410 environ après J.-C., date de la visite de Fa Hian. Comme la chronologie singhalaise était déjà fixée longtemps avant l'arrivée de Fa Hian, on peut supposer que quelque Chinois aura corrigé la leçon originale, pour la mettre plus d'accord avec la date reconnue en Chine.

1. Edit III chez M. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, I, 74-92 ; édit spécial de Dhauli et de Jaugada, pl. VIII et IX dans Cunningham, *Corpus Inscr*.

2. La traduction du terme *anusaṁyâna* donnée par M. Senart (p. 9) nous semble inadmissible, vue la signification du sanscrit *anusaṁyâna* et celle du pâli *anusaṁyâti*.

3. Corruption du sanscrit *pañcavarsha*, *pañcavarṣika*, dans *Dîvyâvadâna*, 242, 398, 403, 419, 429, où Açoka est représenté célébrant la fête.

blée. On ornait les sièges des vénérables seigneurs de drapeaux de soie et de dais. En outre, on dressait un trône élevé, orné d'or et d'argent. Le roi ouvrait la cérémonie en faisant des offrandes, en même temps que les dignitaires qui l'accompagnaient ; puis il exhortait ses ministres à continuer dans le même esprit l'œuvre pie. Toutes ces cérémonies occupaient quelques journées. Puis le roi cédait son palefroi ; le vizir et les grands du royaume suivaient son exemple, et donnaient par dessus le marché aux moines des étoffes de laine blanche et toutes sortes d'objets précieux. Tout cela était donné en public, mais seulement pour la forme, ou plutôt mis en gage : plus tard, on rachetait ces objets aux moines contre payement d'une certaine somme [4].

Le compatriote de Fa Hian, qui entreprit deux siècles 221 plus tard le pèlerinage en Terre Sainte, * parle souvent de ces assemblées quinquennales, auxquelles il donne le nom de Grande Assemblée de la Délivrance (ou de laRédemption), Mahâmokshaparishad. Le roi de Bamian qui régnait du temps de Hiuen Thsang, était, lors de la célébration de l'Assemblée de la Rédemption, un modèle de libéralité : « Il donne tout au couvent (où se tient l'assemblée), depuis les bijoux de la couronne jusqu'à sa femme et ses enfants ; après avoir épuisé toutes les ressources du trésor royal, il se donne lui-même. Ensuite, les ministres et les magistrats viennent voir les moines, et leur offrent de riches présents, afin de racheter les membres de la famille royale [1]. » La cérémonie roulait sur un jeu de mots : le mot Moksha, qui signifie dans un sens élevé « Délivrance, Rédemption, » veut dire proprement « rachat ». On peut aussi entendre par Moksha « abandon », et le nom, pris dans ce sens là, n'était pas moins juste, la fête étant, pour les grands personnages, une occasion de faire abandon de leurs biens. En effet, des largesses princières

4. *Travels*, 15.
1. *Vie de H. Th.* 374; *Mém.* I, 38.

étaient un accompagnement nécessaire de la cérémonie. Le roi de Kapiça, un zélé adorateur des Trois Joyaux, convoquait régulièrement une assemblée quinquennale, et distribuait alors largement des aumônes aux pauvres, aux veuves, aux orphelins [2].

Le roi Harsha, surnommé Çîlâditya [3], le puissant roi de Kanauj et ami de Hiuen Thsang, avait la même habitude. Le même prince convoquait en outre annuellement une assemblée d'une toute autre nature, à savoir une sorte de congrès international ou de concours, où des religieux de tout pays pouvaient donner au public des preuves de leur habileté dans l'art de disputer et d'interpréter les textes. Le roi lui-même était juge du concours..* Il appelait près de lui, sur les 222 marches de son trône, ceux qui avaient donné à la fois des preuves de leur talent, et s'étaient signalés par leur vertu ; il causait un moment avec eux, ou, comme Hiuen Thsang s'exprime plus solennellement, « il recevait de leur bouche l'enseignement de la Loi ». Quant à ceux qui avaient donné des preuves de bonne volonté et qui étaient d'une conduite irréprochable, mais qui n'avaient pas brillé par la science et l'érudition, il se contentait de leur donner un témoignage de bonne conduite, ou, pour nous servir des expressions du pèlerin, « des assurances d'estime et de respect. »

Un concours particulièrement brillant fut tenu à Kanauj, lorsque Hiuen Tsang vint dans la ville, sur l'invitation de Çîlâditya [1]. La réunion eut lieu, à ce qu'il semble, lors des fêtes du nouvel an ; on n'y voyait pas moins de 18 princes de

2. *Vie de H. Th.* 392.

3. *Voy. des Pèl. B.* I, 113. II, 252. Le Chinois nous raconte aussi qu'un Çîlâditya antérieur, roi de Mâlava, convoquait tous les ans une grande Assemblée de la Délivrance (p. 205). C'est bien possible ; cependant, ce prince, tout en étant ce qu'on appelle dans l'Inde un Bauddha, c'est-à-dire un Jaina, n'était pas ce que nous appelons un Bouddhiste. La déclaration du voyageur, que le pieux prince était un adorateur des Trois Joyaux, ne prouve rien : Triratna est aussi un terme connu chez les Jainas.

1. *Vie de H. Th.* 243.

l'Hindoustan, 3,000 moines du Hînayâna et du Mahâyâna, 2,000 brahmanes et Jainas, et environ 1,000 religieux du collège de Nâlandâ.

Sur le terrain destiné à la fête, le roi avait fait dresser deux vastes hangars, dont chacun pouvait loger un millier de personnes, et qui étaient destinés en outre à abriter la statue du Buddha. Cette statue, fondue en or le jour-même, fut mise sur un éléphant et transportée ainsi. Le roi, qui prenait lui-même part à la procession, s'était, pour cette occasion, déguisé en Indra, avec un chasse-mouches blanc à la main, et marchait à droite de la statue ; à gauche de celle-ci s'avançait le roi Kumâra [2], qui s'était déguisé en Brahma, et portait un parasol magnifique. Derrière le Buddha marchaient gravement deux éléphants, chargés de paniers pleins de fleurs ; derrière ceux-ci venaient 300 éléphants pour les hôtes.

Le cortège s'étant approché d'un terrain clos où devait avoir lieu la cérémonie, le roi donna l'ordre de porter la statue du Buddha dans le temple qu'on y avait construit à cet effet et de 223 le placer sur un trône magnifique ; * après quoi, il rendit hommage à la statue en même temps que le savant docteur chinois. Puis il demanda aux différents princes de faire entrer les moines et les savants les plus éminents de chaque pays. Il fit donner de la nourriture à ceux qui ne pouvaient être admis, faute de place. Ceux qui avaient pu entrer étaient régalés et comblés en outre de dons. Hiuen Thsang et les autres religieux reçurent à cette occasion des cadeaux précieux : un bassin en or pour le culte du Buddha, une tasse, sept aiguières, un bâton de moine, le tout également en or, 3,000 pièces d'or et 3,000 vêtements de coton de première

2. Roi de Kâmarûpa ; son vrai nom était Bhâskaradyuti ou Bhâskaravarman. *Voy. des Pèl. B.* I, 391 ; *Harshacarita,* 187. Le pèlerin ne nous cache pas que ce prince ne *croyait pas* à la Loi de Buddha : ce détail ôte toute valeur à l'apparence bouddhique de la mascarade.

qualité. Tous ces cadeaux étaient proportionnés aux mérites de ceux qui les recevaient [1].

Après cette distribution, le roi pria le Maître de la Loi (ou, comme nous dirions, le docteur en théologie) Hiuen Thsang, de vouloir bien présider l'assemblée. Celui-ci occupa alors le siège présidentiel, et fit donner lecture de ses thèses par un docteur en théologie de l'université de Nâlandâ; il eut soin, en outre, d'en faire afficher une copie à la porte de l'enceinte, afin de provoquer les critiques du public, ou plutôt en guise de défi; car la pièce portait comme souscription : « Si quelqu'un découvre dans ce qui précède un seul mot erroné et se montre capable d'une réfutation, je lui donnerai ma tête en signe de reconnaissance ».

Cet écrit resta affiché jusqu'au soir, sans que personne osât relever le gant. Le docteur attribua ce silence à l'invincibilité de ses thèses.

Personne n'ayant pris la parole, le roi leva la séance, et chacun retourna chez soi.

Le lendemain matin, on rendit de nouveau hommage au Buddha; on organisa de nouveau une procession, * et l'on se 224 réunit comme la veille. Les choses se passèrent ainsi pendant cinq jours de suite, sans que personne osât entrer en lice contre le terrible docteur du Mahâyâna; l'attitude de celui-ci exaspéra tellement les partisans du Hînayâna (que le Chinois traite peu charitablement d'hérétiques), qu'ils tramèrent un complot pour l'assassiner.

Le roi, instruit de ce qui se préparait dans l'ombre, fit répandre une proclamation ainsi conçue : « Les partisans de l'erreur obscurcissent la vérité, cela s'est vu depuis longtemps. Ils calomnient la sainte doctrine et séduisent indignement le peuple. S'il n'y avait pas de sages d'un mérite

1. Il est vrai qu'il est défendu aux religieux de recevoir de pareils cadeaux, mais la naïve franchise avec laquelle le pèlerin mentionne ces largesses semble prouver que même les hommes les plus pieux ne croyaient pas que la prohibition fût applicable aux temps dégénérés dans lesquels on vivait.

supérieur, comment pourrait-on découvrir leur mensonge? Le Maître de la Loi, venu de la Chine, homme doué d'une rare intelligence et dont la conduite commande l'estime et le respect, voyage dans ce royaume pour déraciner les erreurs, mettre en lumière la sublime Loi et sauver les aveugles mortels des ténèbres qui les enveloppent. Cependant, les partisans des erreurs les plus extravagantes, au lieu de rougir de honte, osent former des complots odieux et menacer sa vie. Tolérer une telle conduite, ce serait promettre l'impunité aux plus horribles attentats. Si, dans la multitude, il se trouve un seul homme qui attaque ou blesse le Maître de la Loi, je lui trancherai la tête, et je ferai couper la langue à quiconque se rendra coupable envers lui de calomnie ou d'injure. Tous ceux au contraire qui, confiants en ma justice, voudront exprimer leurs opinions d'une façon convenable, pourront être assurés qu'ils jouiront d'une pleine liberté ».

Cette proclamation eut l'effet désiré : les partisans de l'erreur se retirèrent et disparurent, de sorte que dix-huit jours se passèrent, sans que personne eût le courage de commencer une dispute.

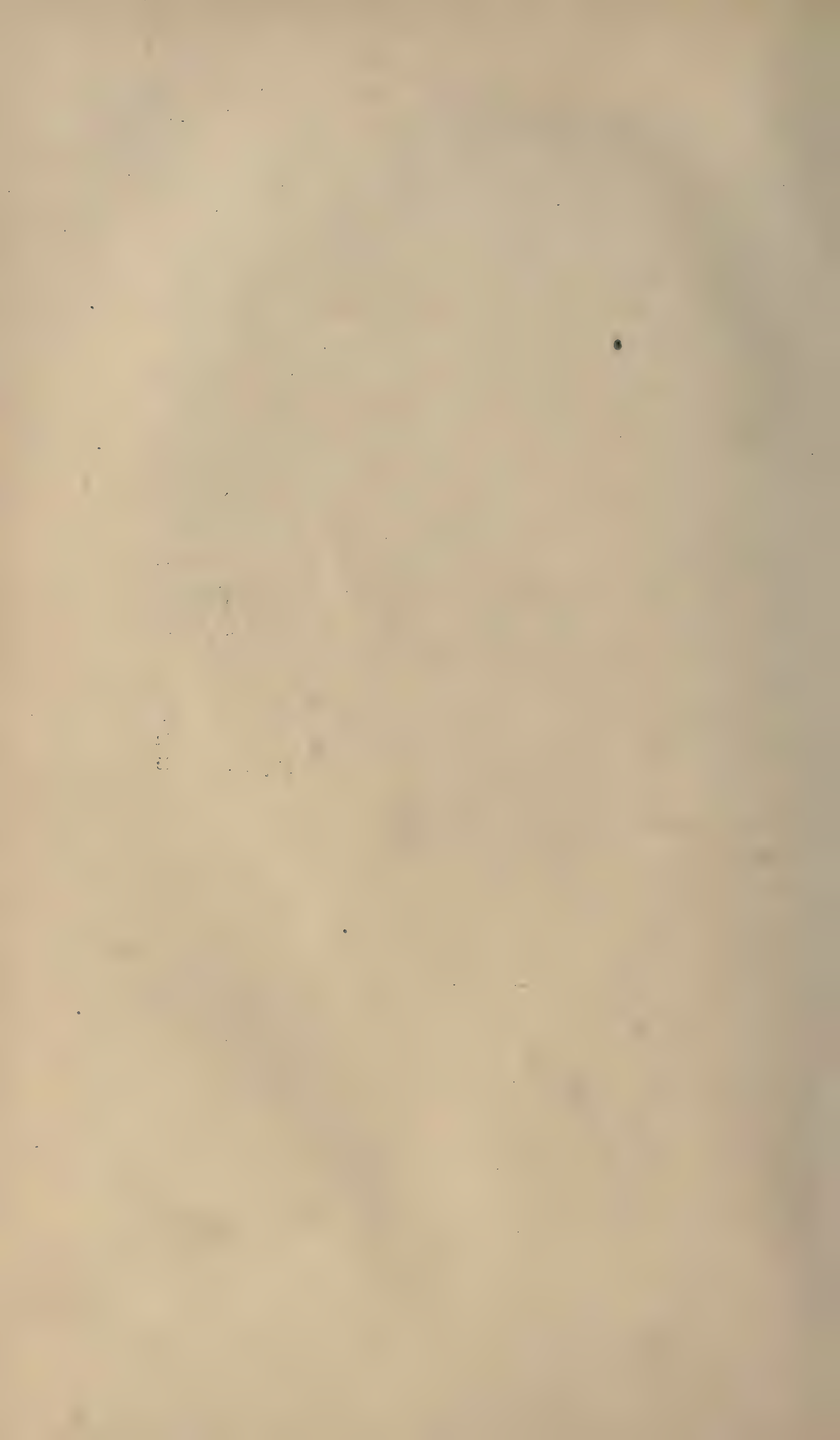
Le soir qui précéda la clôture du concours, le Docteur profita de l'occasion pour exalter encore une fois le Mahâyâna, et pour louer avec enthousiasme les perfections et les mérites du Buddha.

Les résultats de la victoire remportée par Hiuen Thsang, 225 furent éclatants. * Innombrables étaient ceux qui abandonnèrent les vues étroites du Hînayâna pour embrasser les principes sublimes du Mahâyâna. Le roi le combla d'honneurs, les Mahâyânistes le surnommèrent « le Dieu du Mahâyâna », tandis que les Hînayânistes, pleins de gratitude de ce qu'il les avait délivrés de l'erreur, lui donnèrent le titre de « Dieu de la Délivrance ».

Un des faits les plus importants qui ressortent du récit qu'on vient de lire est la relation tendue entre les deux grandes

fractions de l'Église septentrionale qui depuis longtemps se disputaient la prééminence. Le Docteur ne triompha pas des incrédules, des Jainas, des tenants de sectes brahmaniques, mais de ses propres coreligionnaires. Il jubile et prétend que Harsha jubilait, au sujet de la défaite des Bouddhistes d'une doctrine différente de la sienne, et donne à entendre, sans équivoque ni réticence, qu'il les croit capables d'assassinat. Quant à nous, nous croyons qu'une peur quelque peu excessive avait troublé l'esprit du Docteur chinois; que ses adversaires, partisans du Hînayâna, n'étaient pas aussi noirs qu'il nous les dépeint [1]; mais nous devons remarquer en même temps que le profond mépris qu'inspiraient, aux Mahâyânistes plus cultivés et plus érudits, leurs coreligionnaires d'une tendance plus ascétique, perce déjà dans le *Lotus*. Ces mauvaises relations entre les deux écoles sont un fait qu'on ne peut négliger en étudiant l'histoire ecclésiastique, à laquelle nous passons maintenant.

1. L'excellent homme avait certainement oublié à ce moment ce qu'il avait lui-même témoigné auparavant au sujet des Hînayânistes du couvent du Bois Noir (Tâmasavana, *Mém.* I, 200) : qu'ils se distinguaient par la pureté de leur vertu et la noblesse de leur aractère.



LIVRE QUATRIÈME

HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE

CHAPITRE PREMIER

PREMIÈRE PÉRIODE JUSQU'A AÇOKA

1. — Sources. Chronologie.

* Les événements les plus importants de l'époque primitive de l'Église ont été transmis à la postérité dans des notices qui, quoique différant beaucoup entre elles, trahissent cependant une origine commune. C'est une question très difficile de décider laquelle des traditions venues jusqu'à nous, dans tel cas donné, est celle qui s'écarte le moins de cette source primitive, car nous n'avons aucun témoignage émanant de personnes placées en dehors de la Congrégation et qui, par leurs déclarations, pourraient influencer notre jugement en tel ou tel sens. Le plus ou le moins d'autorité que nous aurons à attribuer à telle ou telle tradition dépendra donc entièrement du contenu et de la forme de la tradition elle-même. 226

Les sources pour la première période de l'histoire ecclé-

siastique peuvent être distinguées à première vue selon qu'elles sont d'origine méridionale ou septentrionale, et cette distinction s'applique aussi aux époques postérieures. Il faut remarquer en outre, que les sources de la première classe ne représentent que l'opinion d'une seule des sectes du clergé 227 singhalais, * celle du Mahâvihâra (le Grand Monastère « Marmoutiers ») tandis que les traditions septentrionales dérivent de sectes diverses [1].

Malgré les divergences plus grandes qu'offrent les sources septentrionales, elles s'accordent, à peu d'exception près, à placer le règne d'Açoka le Maurya plus d'un siècle après le Nirvâṇa, tandis que les Singhalais admettent que l'intervalle entre les deux événements a été deux fois plus grand ; par suite de cette divergence, les derniers admettent trois Conciles de la première époque, tandis que les Septentrionaux n'en comptent que deux.

En comparant les indications chronologiques des Bouddhistes septentrionaux avec celles des Singhalais, on s'aperçoit bientôt que les derniers ont mis beaucoup plus de soin à développer (ou à conserver) un système chronologique que les premiers. Les deux chroniques et Buddhagosha donnent une liste complète des rois du Magadha, et une autre des monarques de Ceylan, depuis l'an 1 jusqu'à Açoka, en mentionnant la durée de chaque règne. Cette liste s'accorde sur certains points avec celle qu'on trouve dans les Purâṇas et dans les écrits jainiques; mais sur d'autres points elle s'en écarte. Il est difficile de dire laquelle des trois listes est la pire; il n'est pas impossible que celle des Singhalais soit

1. Dans la première classe il faut ranger les sources suivantes : le Culla-Vagga, XI et XII ; les chroniques Dîpavaṁsa et Mahâvaṁsa ; le Mahâbodhi-vaṁsa ; le commentaire par Buddhagosha, intitulé Samanta-Pâsâdikâ (édité par le prof. Oldenberg dans *Sutta-Vibhaṅga*, I, 283 ss.); dans la seconde classe : l'appendice à la biographie de Çâkyamuni, chap. XIII (Schiefner, 305); l'Histoire du Bouddhisme par Târanâtha ; on peut y joindre les renseignements fournis par Hiuen Thsang et Fa Hian.

encore la meilleure [2]; cependant on ne peut pas s'y fier — et c'est tout ce qu'on a besoin de démontrer ici.

* La série des rois du Magadha après le Nirvâṇa commence 228 avec Ajâtaçatru, qui avait gouverné 8 ans au moment de la mort du Buddha, qui gouverna encore 24 ans après et fut assassiné par son fils Udâyin, Udayi-Bhadra ou Udaya-Bhadra. Celui-ci fut tué à son tour par son fils Anuruddha, après 16 ans de règne. Anuruddha fut tué par son fils Muṇḍa, et celui-ci subit le même sort de la part de son fils Nâga-Dassaka [1]. Le total des années de règne d'Anuruddha et Muṇḍa est 8 ans [2]. Nâga-Dassaka occupa le trône pendant 24 ans, au bout desquels il fut déposé. Suivirent Çiçunâga avec un règne de 18, et son fils Kâla-Açoka avec un règne de 28 ans. A ce dernier succédèrent ses dix fils, gouvernant à la fois, qui régnèrent ensemble pendant 22 ans, pour être remplacés par les 9 Nandas, qui eux aussi restèrent au pouvoir pendant 22 ans. Alors Candragupta, fondateur de la dynastie des Mauryas, s'empara du trône; il gouverna pendant 24 ans [3]; son fils Bindusâra pendant 28 ans. Le fils du dernier, Açoka, monta donc sur le trône l'an 214 après le Nirvâṇa, quoique, d'après nos sources, il ne fût couronné comme empereur de l'Inde entière que quatre ans plus tard, l'an 218 [4].

2. Une comparaison critique de la chronologie des Singhalais et de celle des Jainas se trouve dans un mémoire du prof. Jacobi dans la *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XXXIV, 185 (comparer les objections du prof. Oldenberg, même vol., p. 751) et XXXV, 667.

1. Ou Nâga-Dâsaka.

2. Buddhaghosha a 18; c'est une faute, car, en additionnant les années jusqu'au départ de Mahendra, on aurait 246, tandis que la somme doit être 236, ainsi que le dit Buddhagosha lui-même.

3. *Mahâvaṁsa*, 23, dit par erreur 34.

4. Une source septentrionale s'accorde, en partie, avec la liste que nous venons de donner. Les noms sont : Ajâtaçatru, Udayi-Bhadra, Muṇḍa (c'est-à-dire le Chauve), Kâkâvarṇin (c'est-à-dire, celui qui a la couleur de la Corneille, le Noir), Sahâlin ou Sapâlin, Tulakuci, Mahâmaṇḍala (c'est-à-dire celui qui a un grand cercle ou un grand disque), Prasenajit, Nanda, Bindusâra, Açoka; Burnouf, *Introd.* 358; comp. Târanâtha, 287, où l'on trouve quelques divergences.

Quel lecteur, en parcourant du regard cette répétition monotone de parricides, au début de la série, n'a songé immédiatement à la déposition d'Uranus par Saturne, et de celui-ci par Jupiter? Comme mythe, le récit est irréprochable, comme fait historique il est impossible, et il est facile de le démontrer, à l'aide d'un calcul très simple. Rappelons-nous qu'Udâyin est né le jour même de la mort de Bimbisâra, et mettons en avant l'hypothèse possible, bien qu'assez peu probable, que chacun des trois parricides qui occupent le milieu
229 de la série ait été réjoui, à l'âge de dix-sept ans, * par la naissance du fils destiné à l'assassiner, il s'ensuivra qu'Udâyin, au moment où il tua, étant âgé de 32 ans, son père Ajâtaçatru, avait un fils Anuruddha, âgé de 15 ans. Celui-ci commit le parricide habituel 16 ans plus tard, lorsqu'il avait atteint l'âge de 31 ans, et son aimable fils Muṇḍa celui de 14 ans. Comme ce dernier fut assassiné 8 ans plus tard — après avoir commis lui-même un parricide dans l'intervalle — lui, Muṇḍa, doit avoir eu, à l'âge de 22 ans, un fils, Nâga-Dassaka, déjà capable d'assassiner son père. Nous voyons donc que la première partie de la liste n'est pas digne de foi, quand on considère les chiffres donnés comme exprimant de véritables dates historiques; à tout autre point de vue, les nombres sont peut-être très exacts [1].

Les autres éléments du calcul sont également suspects. D'après la chronique la plus ancienne, le règne de Çiçunâga dura dix ans et non dix-huit; après lui vinrent les dix frères, qui régnèrent pendant 22 ans; ailleurs, le même chroniqueur raconte que Çiçunâga eut comme fils et successeur Açoka, surnommé Kâla [2]; les Nandas sont absolument inconnus à cet auteur. L'auteur de la chronique plus moderne déclare

1. *Dîpav.* 5, 98, comp. 5, 25 et 80; 4, 44. On voit par le passage 5, 99 qu'on confondait ou identifiait Çiçunâga avec son fils Kâla-Açoka, peut-être à bon droit.

2. C'est-à-dire le Noir; ce qui rappelle Kâkavarṇin, « de la couleur de la corneille »; comp. la note 4 de la p. 228.

que les dix frères sont identiques aux neuf Nandas [3] et donne aux deux groupes le même nombre d'années de règne, à savoir 22. On dirait que la séparation des Dix et des Nandas et le dédoublement du nombre d'années, ne sont que des subterfuges, imaginés afin de couvrir un déficit dans le calcul.

Les contradictions de la tradition méridionale n'en restent pas là. Les Birmans ne donnent à Nâga-Dassaka que quatre ans de règne, au lieu de 24, il serait donc mort en l'an 52 après le Nirvâṇa [4] et, bien qu'ils sachent raconter avec toutes sortes de détails circonstanciés comment le peuple se souleva contre la dynastie des parricides et proclama, à l'unanimité, Çiçunâga comme roi, * ils ne font pas monter ce dernier sur 230 le trône avant l'an 63 du Nirvâṇa (toujours dix ans plus tôt que d'après la chronique plus récente). Ce n'est qu'en réduisant les années à des minutes ou à des heures qu'on pourrait expliquer l'intervalle entre la déposition de Nâga-Dassaka et l'élévation au trône de Çiçunâga. La même source [1] s'accorde avec la liste singhalaise en ce qui concerne la durée du règne de Kâla-Açoka, pour s'en écarter immédiatement après, en donnant neuf, au lieu de dix, comme nombre des fils qui succédèrent à ce roi. Le premier des neuf frères s'appelait Bhadrasena, le dernier Dza Nanda, le total des années de leurs règnes étant 33. En comparant ces traditions, toutes méridionales, on arrive au résultat que 22 = 33 = 44, et que les 10 Frères = les 9 Nandas.

Ce qui frappe le plus dans les traditions des Birmans, c'est le nom de Bhadrasena, car celui-ci est nommé ailleurs [2] comme le fils ou le descendant d'Ajâtaçatru, Dans le Dîpavaṁsa, comme nous l'avons remarqué en passant, Çiçunâga

3. *Mahâvaṁsa*, 23.

4. Bigandet, II, 114; d'après la liste singhalaise, ce serait en l'an 72.

1. Ouvrage cité, 124. Dans le *Mahâbodhivaṁsa*, 98, on donne le nom de chacun des 10 fils, après viennent les 9 Nandas, dont on donne aussi les noms.

2. *Çatapatha Brâhmaṇa*, 5, 5, 5.

est confondu ou identifié avec Kâla-Açoka, le père avec le fils. Posons donc Çiçunâga=Kâla-Açoka ; alors, comme Bhadrasena est dit le fils de ces deux personnages identifiés, aussi bien que d'Ajâtaçatru, Çiçunâga, autrement dit Kâla-Açoka, sera identique à Ajâtaçatru. En outre, Udâyin ou Udayi-Bhadra, est connu à tous les Indiens, sauf aux Bouddhistes[3], comme fondateur de Pâṭaliputra; il est mentionné comme tel chez Garga[4], qui le désigne comme fils de Çiçunâga. D'après les Bouddhistes, c'est Kâla-Açoka qui a fondé Pâṭaliputra, ce qui nous conduit à identifier Kâla-Açoka, fils de Çiçunâga, avec Udayi-Bhadra (Bhadrasena), fils d'Ajâtaçatru; ce qui nous amène de nouveau à la conclusion que Çiçunâga et Ajâtaçatru sont uns, comme nous l'avons déjà vu. Chez les Jainas, Udayâçva (autrement dit Udâyin) est donné comme 231 petit fils de Bimbisâra *, et dans la liste singhalaise il figure à la même place. Il est vrai que les Purâṇas nomment Udayâçva comme arrière-petit-fils de Bimbisâra ; mais cela ne détruit pas l'identification d'Udaya-Bhadra avec Kâla-Açoka, puisque Hiuen Thsang mentionne expressément[1] un Açoka comme un arrière-petit-fils de Bimbisâra ; ce qui est détruit, c'est l'accord dans les traditions à l'égard du nombre de générations intermédiaires. Or, ce nombre peut être réduit, si l'on prend comme base l'erreur (ou ce qu'on voudra appeler ainsi) du Dîpavaṁsa, d'après laquelle Çiçunâga et Kâla-Açoka sont le même personnage. Dans ce cas, Ajâtaçatru, Çiçunâga, Kâla-Açoka, Udâyi-Bhadra — nous pouvons, en passant, placer dans la compagnie notre vieille connaissance, Kâla-Udâyin, le messager du printemps — se laisseraient ramener à une seule personnification portant des noms divers, ou bien à deux personnifications.

Même en admettant que les rois du Magadha, y compris le

3. Jacobi, dans la *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, XXXV, 668.

4. *Bṛhat-Samhitâ*, préface, 36 ; la forme Udadhî, qu'on y lit, est évidemment une corruption ou une mauvaise leçon pour Udayî.

1. Tome I, p. 229.

dernier Nanda, avec les chiffres qui expriment la durée de leur règne, soient autre chose que de simples mythes, nous arrivons au résultat que toutes les traditions qui les concernent sont trop fabuleuses pour qu'on puisse les prendre pour base de recherches historiques. Avant Candragupta la chronologie des sources indiennes et singhalaises, sans exception, n'est pas utilisable pour l'historien. Il ne s'ensuit cependant pas que l'histoire ecclésiastique officielle soit indigne de confiance. Afin de juger de ce point, nous devons d'abord faire connaissance avec les deux (ou les trois) premiers Conciles.

II. — Le premier Concile.

* Nous avons déjà raconté [1] comment Kâçyapa le Grand, 232 que le Seigneur avait désigné comme son successeur immédiat, n'était pas présent au Nirvâṇa, comment il n'apprit la triste nouvelle qu'une semaine plus tard, de la bouche d'un Âjîvika, qu'il avait rencontré en route; comment Subhadra, qui était devenu moine peu de temps auparavant, étant déjà âgé, manifesta une joie indécente de ce qu'on fût délivré de l'autorité du maître, bien qu'il n'eût pas encore eu l'occasion de subir cette autorité [2].

La tendance dangereuse de ces propos inconvenants du vieux Subhadra n'échappa pas à Kâçyapa et lui causa des soucis bien compréhensibles. Il craignit qu'on n'essayât d'enfreindre la Loi et les institutions; que le droit et la règle ne fussent opprimés, que l'injustice et l'anarchie ne finissent

1. Tome I, p. 229.

2. D'après une tradition septentrionale, un certain Subhadra, surnommé « le dernier des Disciples » était déjà mort avant le Buddha (t. I, 226); le fauteur de troubles était donc probablement un homonyme; dans une autre source, mention est faite de Bhadra, comme incarnation de Satan, comme fauteur de troubles et semeur de zizanies, l'an 137 après le Nirvâṇa, du temps du second Kâçyapa, c'est-à-dire dans une autre version des événements du temps du concile sous Kâçyapa le Grand; Târanâtha, 52 et 298.

par triompher. Afin de prévenir ces malheurs, il proposa aux moines de réunir une grande assemblée, où l'on sanctionnerait, d'un commun accord, la Loi et les règles établies. Les frères ayant approuvé cette proposition, il choisit 499 d'entre les moines les plus capables, avec exclusion d'Ânanda, qui était, il est vrai, le plus savant de tous, mais n'avait pas encore atteint la dignité d'Arhat. Les frères furent d'avis qu'il fallait négliger ce détail, et prièrent Kâçyapa d'admettre Ânanda à l'assemblée. Le grand patriarche ne fit aucune objection, d'autant plus qu'il y avait juste une place à prendre et que, de cette manière, il y aurait un nombre complet de 500 moines qui assisteraient à l'assemblée, sans compter le président.

Après ces mesures préliminaires, il fallait fixer le lieu où 233 se réunirait l'assemblée. * Le sentiment général désigna Râjagṛha comme la localité la plus convenable et, par conséquent, le président proposa, dans une assemblée du chapitre, de demeurer pendant la saison des pluies à Râjagṛha, et de réunir là le Concile.

Cette proposition étant adoptée, les Anciens partirent pour Râjagṛha, dans le but de réunir le Concile dans le cours du deuxième mois, en consacrant le premier mois à la réparation de ce qui était brisé et disloqué. C'est ce qui fut fait [1].

La veille de la première réunion de l'assemblée, Ânanda se dit en lui-même : « Il ne me sied pas, à moi qui ne suis pas encore Arhat, de venir demain à l'assemblée ». Il resta éveillé presque toute la nuit, pensant à l'état de son corps,

1. Buddhaghosha (*Samanta-Pâsâdikâ*, dans *S. Vibh.* I, 283 ss., comp. *Bodhivaṁsa,* p. 85 ss.) raconte en détail comment Ânanda, après que Kâçyapa avec une moitié et Anuruddha avec l'autre moitié des moines furent partis pour Râjagṛha, alla, avec le pot à aumônes et le vêtement du Maître (de Kusinârâ) à Çrâvastî, pour se rendre ensuite a Râjagṛha. A Çrâvasti il y eut de grandes lamentations, lorsqu'on vit Ânanda sans le Maître ; le Disciple prononça un sermon sur l'inconstance des choses, nettoya l'appartement du Buddha dans le couvent de Jetavana, ainsi qu'il avait l'habitude de faire, fit réparer le couvent et partit enfin pour Râjagṛha.

jusqu'à ce qu'il s'endormit vers la matinée. Et voilà, à peine sa tête avait-elle touché le coussin, que ses pieds ne touchèrent plus à terre; au même moment qu'Ânanda était détaché de la terre, son esprit [2] fut délivré des impuretés, de sorte qu'il vint à l'assemblée revêtu de la dignité d'Arhat [3].

Au commencement du Concile, le président déclara, qu'avec l'approbation du chapitre, il se proposait d'interroger Upâli au sujet de la discipline, sur quoi le dernier répondit que, si le chapitre l'approuvait, il était prêt à répondre. Kâçyapa prit alors de nouveau la parole * et adressa à Upâli cette question : « Vénérable frère Upâli, où a été proclamé le premier des (quatre) articles relatifs aux péchés mortels? » — « A Vaiçâlî ». — « A propos de quelle personne? » — « A propos de Sudinna (Sudatta), le fils de Kalanda ». — « A propos de quelle affaire? » — « A propos de fornication [1] ». — C'est ainsi qu'Upâli fut interrogé sur le sujet du premier des articles relatifs aux péchés mortels, ainsi que sur l'occasion (qui y avait donné lieu), la personne, la (première) proclamation, la répétition de la proclamation, la faute (dont on se rend coupable en chaque cas), et les cas de non-responsabilité. 234

Puis vint la question relative au lieu où avait été proclamé le deuxième article. Upâli répondit : « A Râjagṛha ». — « A propos de quelle personne? » — « A propos de Dhanika,

2. C'est-à-dire sa lumière.

3. L'assemblée fut tenue à l'entrée de la grotte Saptaparṇa, au mont Vaibhâra. C'est là qu'Ajâtaçatru avait fait arranger une galerie d'une beauté enchanteresse, munie de toutes les splendeurs et de tous les conforts imaginables. C'est ce que dit Buddhaghosha, qui ajoute, qu'il y avait alors à Râjagṛha 18 grands couvents, tous très délabrés et négligés; les moines comprirent qu'il fallait mettre de l'ordre dans ce chaos, autrement les hérétiques eussent dit : « les disciples de l'ascète Gautama ont eu soin des couvents pendant sa vie, mais maintenant qu'il est mort, ils les négligent ». — Une version septentrionale intéressante de ce récit se trouve dans *Mahâvastu*, I, 69 ss.

1. L'historiette racontée *Sutta-V.*, I, p. 11.

le fils du potier ». — « A propos de quelle affaire? » — « A propos de vol [2] ». — Puis on fit les mêmes questions que plus haut. L'interrogatoire fut continué de même pour les autres articles, et l'on apprit de la bouche d'Upâli que le troisième cas de péché mortel ne s'était présenté qu'à Vaiçâli; les coupables étaient plusieurs moines qui avaient commis suicide [3]. Le quatrième article, proclamé par le Maître, également à Vaiçâli, se rapportait au cas de quelques religieux qui abusaient de la bêtise des paysans en s'attribuant mutuellement des dons surnaturels, et avaient réussi ainsi à faire bombance aux dépens des gens [4]. De la même façon que le titre des Péchés mortels, fut traité par la suite le règlement entier, celui des moines aussi bien que celui des religieuses.

Après qu'on eut traité de la discipline (le Vinaya), le président proposa de passer à l'examen du Dharma, le dogme [5]; 235 il le ferait en adressant des questions à Ânanda, * auxquelles celui-ci répondrait. On approuva cette proposition. Le président : Vénérable frère Ânanda, où a été prononcé le Brahmajâla-Sutta? [1] » — « Entre Râjagṛha et Nâlandâ, près de la Perche du manguier (Âmrayashṭikâ). » — « A propos de quelle personne? » — « A propos de Suppiya, le moine mendiant et de Brahmadatta, l'étudiant ». — C'est ainsi que Kâçyapa demanda l'occasion et la personne du Brahmajâla-sutta. Puis, il demanda où et en quelle compagnie le

2. Le cas dont traite *Sutta-V.*, I, p. 41.

3. *Sutta-V.*, I, p. 68.

4. *Sutta-V.*, I, p. 87; le commentaire historique, donné dans ce passage, est en contradiction avec les termes formels du règlement et de la formule des vœux monastiques, qui défendent qu'on s'attribue *à soi-même* une sagesse surnaturelle, mais qui ne parlent pas du cas où quelqu'un attribuerait ce don à un autre.

5. Le Dharma doit ici comprendre l'Abhidharma ; dans *Culla-V.*, p. 293, on dit que les disciples fixèrent les *trois* Piṭakas, mais ce morceau n'est qu'une table des matières et ne fait pas partie du véritable texte.

1. C'est le premier Sutta du Sutta-Piṭaka.

Maître avait prononcé le Sâmañña-phala Sutta [2]. Ânanda répondit : « A Râjagṛha, dans le verger aux manguiers de Jîvaka et en société d'Ajâtaçatru ». — Et ainsi on continua, par demandes et réponses, jusqu'à ce qu'on eût passé en revue les 5 collections [3] qui composent le Sutta-Piṭaka.

Ceci fait, Ânanda prit la parole, pour faire une communication, ainsi conçue : « Le Seigneur m'a parlé, lors de son Nirvâṇa, de la possibilité que les moines, après son départ, eussent le désir d'abolir les détails secondaires et très secondaires de la discipline. » Cette communication amena la question si lui, Ânanda, avait, à cette occasion, demandé au Seigneur quels étaient ces détails secondaires et très secondaires; sur quoi Ânanda répondit qu'il avait négligé de le faire. Alors, quelques Anciens se mirent en avant et dirent que, en dehors des quatre péchés capitaux, tout était secondaire. D'autres soutinrent que le titre des quatre péchés capitaux, de même que le titre suivant devaient faire exception, et que le reste devait être regardé comme secondaire.

D'autres prétendirent excepter les trois premiers titres, d'autres les quatre premiers, d'autres les cinq premiers, d'autres encore les six premiers, en considérant le restant comme secondaire [4]. Alors le président prit la parole, * afin 236 de mettre l'assemblée en garde contre toute tentative d'abolir les détails secondaires et très secondaires de la discipline. « Nos règles de discipline », c'est à peu près ainsi qu'il s'exprima, « sont aussi connues des laïcs ; ils savent très bien ce qui nous est permis à nous, fils de Çakya, et ce qui ne l'est pas. Si nous allons abolir les règles secondaires et très secondaires de la discipline, on dira : « Ce que l'ascète Gautama a

2. Le second du *Dîrgha-Nikâya* ; traduit par Burnouf, *Lotus*, 449-482.

3. *Nikâyas* ; sur les subdivisions de ces Nikâyas, ou, comme disent les Bouddhistes septentrionaux, Âgamas, voir plus bas.

4. Le plus ou moins d'importance et de subordination de chaque détail est indiqué, cela va de soi, par la punition plus ou moins grave dont est suivie la transgression. C'est ce que savaient encore les rédacteurs du Prâtimoksha ; les auteurs de cette partie du Culla-Vagga l'avaient oublié.

ordonné à ses disciples a été bien vite oublié ; tant que leur Maître était encore de ce monde, ils suivaient les règles de la discipline, et à peine est-il mort, qu'ils cessent de le faire ». Je propose donc, si l'assemblée l'approuve, de ne rien ajouter à ce qui a été prescrit, de n'en rien ôter, et de nous tenir aux prescriptions telles qu'elles ont été données. » — Cette proposition, répétée jusqu'à trois fois fut acceptée [1].

Les moines ne négligèrent pas de reprocher à Ânanda qu'il eût négligé de demander au Seigneur en quoi consistaient les points secondaires et très secondaires de la discipline. « Vous avez eu tort; confessez votre faute », lui dirent-ils. « J'ai négligé de le faire parce que je n'y ai pas pensé », dit Ânanda; « je ne vois pas quel mal il y a là-dedans, mais, à cause de l'estime que je vous porte, je dirai seulement que j'ai commis une faute ». Alors on releva d'autres griefs à la charge d'Ânanda : 1. Qu'il lui était arrivé une fois de marcher sur le manteau de pluie du Seigneur, pendant qu'il le réparait; 2. Qu'il avait été cause que des femmes s'étaient inclinées dans la poussière devant le corps du Seigneur, et avaient ainsi souillé le corps de leurs larmes; 3. Qu'il avait négligé de supplier le Seigneur, un peu avant le Nirvâṇa, de remettre à un peu plus tard l'heure de sa mort [2]; 4. qu'il avait été cause de l'admission des femmes dans l'ordre. Ânanda dit, pour s'excuser, quant au premier point, que s'il avait marché sur le manteau, ce n'était par manque de respect; quant au second point, * qu'il avait agi ainsi pour empêcher les femmes de venir à un moment inopportun. Il répondit au troisième reproche qu'à ce moment il était possédé du Diable; quant au quatrième fait, il rappela, pour se justifier, que Gautamî avait été nourrice du Seigneur et s'était

1. Il est à peine nécessaire de noter que les auteurs de ce récit considèrent involontairement l'autorité du Buddha comme nulle, l'opinion publique, au contraire, comme toute-puissante.

2. Nul n'avait été présent à cette occasion, sauf le Maître et Ânanda; on ne dit pas comment les frères avaient eu connaissance du fait.

ainsi rendue méritoire. Il ne pouvait comprendre quel mal il y avait en tout cela, mais finit par déclarer, que, par déférence pour les vénérables frères, il s'avouait coupable.

Ce premier Concile, dans lequel « la discipline » fut réglée d'un commun accord, se composait de 500 moines; c'est pourquoi il est connu dans l'histoire comme le « Concile des Cinq Cents [1]. »

Tel est, en résumé, le compte-rendu que donne le Culla-Vagga. Nous savons par d'autres sources [2] que le Synode dura sept mois. Buddhagosha nous apprend même que la nature célébra l'heureuse fin du Concile par un tremblement de terre solennel et par plusieurs miracles par-dessus le marché [3]. Parmi les illustrations de l'assemblée, on nomme, en même temps que Kâçyapa le Grand, Upâli et Ânanda, aussi Anuruddha, Vâgîça, Pûrṇa, Kâçyapa le jeune [4], Kâtyâyana et Koṭṭhita ou Koṭṭhika [5].

La version septentrionale de ce récit, telle que nous la trouvons dans l'appendice de la biographie de Çâkyamuni, se distingue par une plus grande vivacité du récit et par plus d'action ; en même temps, la tendance didactique est moins apparente. Elle fait l'impression d'être un peu plus récente que la rédaction du Culla-Vagga, mais bien plus ancienne que le compte-rendu détaillé de Buddhagosha. Ce récit mérite d'être donné en extrait, afin de faire ressortir les points de ressemblance et de différence.

* Après que la plupart des Arhats eurent quitté ce monde, 238 les dieux virent avec mécontentement que la doctrine du Seigneur avait été abaissée, et, considérant que des

1. Dans une poésie mnémonique, citée par Buddhaghosa, p. c., on appelle cette assemblée aussi « celle des Anciens ».

2. Entre autres, *Dîpav.*, chap, 4, et 5, 1-15; Buddhaghosa, p. c.

3. La clôture de l'assemblée coïncida avec la pleine lune de Phâlguna.

4. Ici encore le second Kâçyapa est contemporain du premier.

5. Koshṭhila ou Kaushṭhila chez les Septentrionaux.

moines très doués avaient disparu eux-aussi [1], ils se demandèrent avec tristesse qui voudrait se charger de la tâche de réunir la doctrine du Maître. Alors Kâçyapa dit aux moines : « Comme les dieux manifestent leur mécontentement, vous ne devez pas partir. » Aussitôt, il fit convoquer par le serviteur Pûrṇa [2] une assemblée, où parurent 499 Saints, qui apprirent de la bouche de Kâçyapa le but de la réunion. En attendant celui-ci envoya de nouveau Pûrṇa, avec la mission d'amener aussi Gavâmpati. Gavâmpati, qui apprit alors pour la première fois, de la bouche du messager, que le Seigneur était mort, fut tellement ému, qu'il expira, au milieu de quelques miracles. Par suite, Pûrṇa, après avoir rendu au corps les honneurs requis, revint avec le pot à aumônes et l'habit monastique du mort au Bois des deux arbres-Sâl, afin d'apprendre à Kâçyapa ce qui était arrivé. Le Patriarche ne fut nullement content, et proclama un ordre d'après lequel il était expressément défendu de mourir avant d'avoir accompli le nécessaire. Il proposa ensuite à la réunion de partir avec lui pour Râjagṛha, et les frères ne firent à cela aucune objection; ils désiraient seulement savoir quelle place occuperait Ânanda, qui pourtant, lui aussi, était un docteur. Le président, qui ne voulait pas dépasser le nombre fixé des membres, jugea que le mieux serait de charger Ânanda du service de l'eau et la majorité se rallia à cet avis.

Quand Ajâtaçatru vit Kâçyapa le Grand à Râjagṛha, il pensa au Seigneur, et tomba de son éléphant à terre, mais le Père de l'Église le soutint miraculeusement, et l'exhorta à ne plus agir ainsi. A la demande du roi, où il avait l'intention de se rendre, * il répondit qu'il voulait aller à la Grotte aux Banians, dans les monts Videhaka.

Ajâtaçatru prit soin pour que tout fût prêt dans la Grotte

1. Heureusement, il y avait, cent ans plus tard, encore huit Sthaviras en vie, capables de transmettre la doctrine authentique.

2. Pûrṇa est, entre autres, le nom des 5e, 10e et 15e jour de la moitié du mois; l'assemblée fut ouverte le 5e jour de la lune accroissante: Bigandet, II, 108.

aux Banians [1] pour le jour de pleine lune du mois de milieu du temps de retraite [2]. En attendant, le patriarche délibéra avec Aniruddha et lui demanda quels docteurs se trouvaient parmi les moines. Aniruddha lui déclara que, d'après son avis, Ânanda était seul digne de ce titre. Le patriarche, qui comprenait bien qu'il ne pourrait maîtriser Ânanda que par de dures paroles, dit à celui-ci-ci : « Ânanda, comme je suis le chef de l'assemblée et que nous ne pouvons siéger ensemble [3], je vous ordonne de partir d'ici. » Ânanda fut troublé, et s'écria : « Pourquoi ? ô Kâçyapa, j'ai marché conformément aux institutions, leçons et usages ; je n'ai jamais fait de mal à la Congrégation ; soyez bienveillant à mon égard. » Le Patriarche répondit : « Ce n'est pas étonnant si vous, qui étiez le satellite du Seigneur, et l'accompagniez partout, n'avez pas transgressé les institutions, etc. Mais vous avez péché contre la Congrégation : je vais vous le prouver. Allez chercher une tablette (ou : une ardoise). » Au moment où Ânanda se leva, la terre trembla, et les Dieux s'écrièrent en se lamentant : « Hélas ! Kâçyapa a raison, et Ânanda recevra une sévère réprimande. » Le Patriarche commença à énumérer ses griefs : « Vos transgressions, Ânanda, sont les suivantes », dit-il : « 1. Vous avez prêché la doctrine aux

1. Fa Hian (*Travels* 118) dit, que la grotte, qu'il appelle Che-ti (?), se trouvait du côté Nord de la montagne.

2. Ceci suppose un Varshavâsa de trois mois.

3. Le crépuscule (Kaçyapa) et la Lune (Ânanda) ne peuvent pas se supporter. Il est difficile de ne pas reconnaître des traits mythiques dans la tradition méridionale chez Bigandet (II, 108) : l'Assemblée (où présidait Crépuscule) était déjà ouverte ; chacun était à sa place, sauf Ânanda. Mais voilà, un peu plus tard, qu'il paraît subitement dans l'assemblée : « the appearance of his face resembled a ripe palm fruit. It was beautiful as the moon at its full, emerging from the bosom of a cloud ». Nous avons déjà parlé de la nature multiple d'Ânanda : en tout cas il est une sphère lumineuse, qui, en s'éteignant, se partage en deux moitiés : c'est-à-dire, que lorsqu'il se couche à l'Occident, l'horizon le coupe en deux. Les Indiens, en effet, disent du soleil ou de la lune, quand ils sont (en apparence) à l'horizon, que ces astres sont « moitié-dessus » et « moitié-dessous ».

240 femmes, * été cause de leur admission dans l'Ordre. 2. Vous avez négligé de supplier le Seigneur de remettre son Nirvâṇa à plus tard. 3. Vous avez donné au Maître une réponse évasive. 4. Vous avez marché sur le bout de son manteau. 5. Vous avez donné de l'eau trouble. 6. Vous avez négligé de vous enquérir des finesses des prescriptions. 7. Vous avez révélé des mystères à un couple marié. 8. Vous avez prêché la doctrine à une femme d'apparence jaune (ou pâle ?). »

Ânanda demanda pardon, mais Kâçyapa ne voulut rien retirer de ce qu'il venait de dire, et répondit : « Ânanda, vous avez encore des passions; moi j'en suis délivré, nous ne pouvons pas demeurer ensemble. Par conséquent, allez vous-en ». Ânanda répéta sa prière : « Kâçyapa, ayez pitié. Au moment du départ du Seigneur, celui-ci dit : Ânanda, ne disparais pas du monde des vivants ; je vous confie à Kâçyapa. Agissez donc selon la parole du Maître, moi je m'engage pour l'avenir ». — « Ne pleurez pas » reprit le Patriarche, « et partez. Je vous punis, pour vous donner l'occasion de montrer votre zèle pour la religion ». Alors Aniruddha se mêla à la conversation, et demanda : « Comment pourrons-nous publier le Dharma sans Ânanda ? » Kâçyapa répondit : « Quelques bonnes qualités que possède Ânanda, tant qu'il aura de la passion, il ne pourra rester avec nous ». Se tournant ensuite vers Ânanda, il lui dit : « Allez, et revenez dès que vous serez devenu un Arhat ».

Les larmes aux yeux, et dans l'âme un souvenir attendri du Maître, Ânanda partit pour le pays des Vṛjis [1]. Bientôt il devint Arhat, et retourna à la Grotte aux Banians. Là, il

1. Malgré des divergences de détail, les deux versions s'accordent en ceci, qu'Ânanda est considéré, dans toutes les deux, comme un personnage indispensable. Il en est autrement dans le *Mahâvastu* des hétérodoxes Lokottaravâdins : dans ce livre, lors de la description du Concile, Ânanda n'est mentionné qu'en passant; c'est Kâtyâyana qui joue le premier rôle. A d'autres égards encore, le récit du *Mahâvastu* (édit. Senart, I, 69 ss.) est très caractéristique.

fut bien reçu par Kâçyapa le Grand, Kauṇḍinya, Aniruddha, Upâli, Cunda, Daçabala-Kâçyapa (autrement dit Vâshpa), les 500 Arhats ayant à leur tête les 16 Sthaviras [2], * et placé sur 241 le trône pour prêcher la doctrine. Invité par le président, il récita, après avoir regardé autour ne lui, le premier Sûtra : « C'est ainsi que j'ai entendu : Jadis le Seigneur était dans le royaume de Bénarès dans le Parc aux Cerfs ». En entendant ces paroles, les Dieux et les hommes furent remplis de tristesse, pensant au Seigneur.

Après qu'Ânanda eût récité le Sûtra tout entier [1], Kauṇḍinya déclara au président que par suite de cette récitation, il était devenu croyant [2]. Le Patriarche lui-même, afin de ne pas être surpris par la mort, confia la collection complète des Sûtras à Ânanda, qui promit d'accomplir cette mission. Après que le texte de tous les Sûtras eût été fixé, Ânanda déclara qu'il n'y avait plus de Sûtras à examiner, et descendit de la chaire. Le président monta alors lui-même un instant en chaire, afin de confier à Upâli la collection du Vinaya. Alors ce fut Upâli qui occupa le siège. En attendant, le président avait résolu de se charger lui-même de la réunion des

2. A savoir : Râhula, Piṇḍola-Bhâradvâja, Panthaka le Grand, Panthaka le Petit, Gavâmpati (ou Gopa), qui était déjà mort, mais qui doit être revenu à la vie après quelques mois, Pilindavatsa, Kâlika, Çaraṇa, Bhadra, Vakula, Nâgamudra ou Nâgasena, Ajita et encore quelques autres, dont les noms ne sont pas sûrs : *Lebensb.* 322.

1. En théorie, tous les Sûtras avaient donc, déjà pendant la vie du Buddha, la forme canonique. Comme tous les Sûtras débutent de même : « c'est ainsi que j'ai entendu, *çrutam*, (ou appris), etc., » il est impossible qu'un seul d'entre eux ait été mis par écrit par des disciples directs du Maître, soit pendant sa vie, soit après sa mort, car ceux-ci diraient : « J'ai assisté » ou « Je me rappelle » ou quelque chose d'analogue. La formule avec *çrutam* n'a probablement d'autre but que de déclarer que les Sûtras sont un texte traditionnel et sacré, *Çruti*.

2. Kauṇḍinya était le premier des Cinq et était autrefois devenu croyant en écoutant le premier sermon, ainsi qu'on se le rappelle. Dans l'assemblée, personne ne se le rappelait plus, semble-t-il. A quoi bon autrement la déclaration de Kauṇḍinya au président ? Ou bien, a-t-on voulu dire que K. devenait périodiquement croyant ?

Mâtṛkâs et, après être monté en chaire, il réunit les Mâtṛkas, qui servent à conserver sans lacunes le Sûtra et le Vinaya-Piṭaka [3].

242 * La version qu'on trouve chez Hiuen-Thsang [1] s'écarte en quelques détails des deux rédactions que nous venons de résumer. Nous en donnons ici les traits principaux.

Une fois que Kâçyapa le Grand était assis à l'ombre d'une forêt, il aperçut une lumière brillante; il vit de son œil céleste que le Seigneur s'éteignait à cette heure, entre les deux arbres-Sâl. Il se mit immédiatement, avec ses suivants, en route pour Kuçinagara. En chemin il rencontra un Âjîvika, tenant à la main des fleurs célestes [2], de qui il apprit la nouvelle de la mort du Seigneur. Alors il ne put se retenir, et s'écria : « Le Soleil de la Raison a éteint son flambeau, et le monde est plongé dans l'obscurité. » En attendant, les moines paresseux se livraient à une joie indécente, en pensant qu'ils allaient mener maintenant commode et joyeuse vie, et qu'ils seraient à l'avenir à l'abri des punitions s'ils enfreignaient le règlement. Kâçyapa comprit qu'il était nécessaire de réunir la collection des dispositions législatives. A l'instant, il s'approcha des deux arbres-Sâl, fixa son regard sur le Buddha, et lui rendit hommage.

Afin de convoquer une réunion de la Loi, le Patriarche monta sur le Sumeru (le Pôle Nord), sonna la grande cloche et convoqua tous les Arhats pour qu'ils eussent à se rendre à Râjagṛha. Ils s'y réunirent au nombre de 999 [3]; Ânanda

3. Ces *mâtṛkâs* (pâli : *mâtikâ*) sont les titres des rubriques et des articles; elles forment un index, une Anukramaṇî, comme en ont, entre autres, les Vedas. Quelques-uns cependant attachaient à Mâtṛkâ le sens d'Abhidharma; de là vient que, dans une autre rédaction, chez Hiuen-Thsang, Kâçyapa figure comme garant de la tradition de l'Abhidharma-Piṭaka. Comp. sur le dernier sens du terme, Burnouf, *Introd.* 48; 317.

1. *Voy. des Pèl. B.* I, 156. III, 32.

2. Des gouttes de rosée, semble-t-il.

3. Ce doublement du nombre officiel est inutile et doit être rejeté; toutes les autres rédactions s'accordent sur le nombre 500; voir plus haut, et de même Fa Hian (*Travels*, 118) et un Avadâna chez Burnouf. *Introd.* 434.

fut exclu, parce qu'il n'était encore que disciple [4]; et toutes ses remontrances, disent qu'il avait pendant tant d'années fidèlement accompagné le Tathâgata, ne servirent de rien; « car » faisait remarquer le Patriarche, « bien que vous soyez devenu très savant à force d'accompagner continuellement le Maître, néanmoins les désirs sensuels et les erreurs spirituelles n'ont pas encore été réprimées chez vous, et les liens qui vous rattachent au monde n'ont pas encore été dénoués ».

* Ainsi repoussé, Ânanda se mit en route vers un endroit 243 solitaire, afin d'arriver à l'état d'Arhat. Une fois, épuisé de fatigue, il s'endormit. A peine sa tête avait-elle touché le coussin qu'il devint Arhat. Immédiatement il se mit en route vers la salle des séances et frappa à la porte. « Tous vos liens sont-ils déliés? » cria le président. « Oui » fut la réponse. « Eh bien! » reprit le Patriarche, « dans ce cas, vous n'avez pas besoin d'ouvrir la porte pour entrer ». En effet, Ânanda entra par le trou de la serrure, — les Arhats possèdent des facultés surhumaines — salua les frères, baisa les pieds du président et prit place, après avoir été amicalement accueilli par celui-ci.

Alors — c'était le 15e jour du temps de retraite — le président chargea Ânanda de la récitation du Sûtra-Piṭaka, Upâli de celle du Vinaya-Piṭaka, tandis que lui-même se chargea de la réunion de l'Abhidharma-Piṭaka [1]. Ânanda se leva, tourna le visage du côté du mont du Nirvâṇa [2], fit une humble révérence, et monta en chaire afin de réciter les Sûtras, que l'assemblée recueillit de sa bouche et mit par écrit. Puis Upâli récita le Vinaya, et Kâçyapa l'Abhidharma. Dans l'espace de trois mois, tout était achevé; les copies

4. Il n'avait pas encore atteint l'horizon. — D'après la légende officielle, Ânanda était alors âgé de plus de 80 ans.

1. Comp. plus haut, la note 3 de la p. 241.

2. Les Indiens appellent l'horizon, « montagne » ; le « mont de l'extinction » est l'horizon occidental.

des livres canoniques furent écrites sur feuilles de palmier, multipliées et répandues ainsi dans l'Inde entière.

Le caractère absolument irrationnel des personnages de ces récits relatifs au premier Concile, caractère qui n'a pas besoin d'être démontré en détail, est une conséquence naturelle de l'impuissance des conteurs, dès qu'ils étaient obligés de donner une apparence historique à des personnifications, soit de phénomènes naturels, soit de conceptions abstraites. A mesure que le fond d'un mythe ou d'une allégorie tombe en oubli, les personnages qui y figurent prennent une apparence de plus en plus humaine, jusqu'à ce qu'à la fin ils se présentent comme les héros d'un roman historique. Les récits du premier Concile n'ont pas encore atteint ce stage final : même dans la rédaction la plus récente, les personnages, malgré leur apparence humaine, se conduisent d'une façon irrationnelle.

244 * Nous croyons que tout ce qui a rapport à Kâçyapa et Ânanda est purement mythique. Le Dieu du jour, en disparaissant, laisse le champ libre au premier, le Crépuscule; mais sa domination n'est pas de longue durée, surtout dans le pays où naquit le mythe; rien d'étonnant, par conséquent, si lui, le grand Patriarche, ne figure ni chez les Septentrionaux, ni chez les Méridionaux, dans la liste des docteurs [1], comme chef de la communauté. Le souvenir de la véritable nature du Patriarche doit avoir survécu longtemps dans l'Inde, au moins dans certains milieux; on peut le conclure de la légende de la Montagne de la Patte du Coq, telle que la donne Fa Hian : « A l'intérieur de cette montagne repose actuellement Kâçyapa le Grand [2]. Il s'est frayé un chemin, à travers

1. Chez les premiers, le premier docteur et chef de la communauté, à partir de l'an 1, est Ânanda; chez les seconds, Upâli. Ceci s'explique par plus d'une raison, entre autres, par celle-ci que le terme Vinaya, dans un sens plus restreint « ordre, discipline », a, au fond, la signification plus étendue qui possède *disciplina* en latin : *vinaya* et *dharma* peuvent donc se prendre l'un pour l'autre.

2. *Travels*, 132. — Legge, *o. c.* p. 93, identifie, à tort, Mahâkâçyapa avec le Buddha Kâçyapa.

le pied de la montagne, jusqu'à l'intérieur; l'entrée est maintenant fermée. A une grande distance de cet endroit est un profond ravin qui renferme le corps de Kâçyapa [3]; hors du ravin est l'endroit où, pendant sa vie, il avait l'habitude de se laver les mains. A l'intérieur de la montagne, dès que le soleil est couché, se réunissent tous les Arhats (c'est-à-dire les étoiles) pour occuper chacun sa place. Tous les ans, des pèlerins bouddhiques visitent cette localité, afin d'y rendre un culte à Kâçyapa. S'il y en a parmi eux qui doutent, alors, dès le coucher du soleil, on voit paraître les Arhats, qui se mettent à causer entre eux, afin de dissiper le doute et les objections; puis ils disparaissent. »

Autrement dit : à l'intérieur de la montagne règne l'obscurité, qui, depuis l'origine des temps, y a été pour ainsi dire, emprisonnée, sans avoir jamais pu s'échapper. Si l'on jette un regard dans une des crevasses profondes de la montagne, on reçoit comme l'impression * d'une masse compacte d'obscurité crépusculaire qui s'y est amoncelée, et qui, dès la tombée de la nuit, semble sortir des profondeurs de la terre, pour se répandre dans l'espace et régner sur le firmament. Bientôt, cependant, les aimables étoiles s'allument au ciel et occupent leurs places habituelles, de manière à ôter tout doute sur la fixité des lois de la nature ; si quelqu'un, après que le crépuscule a répandu son manteau grisâtre, pouvait concevoir des craintes et douter du retour du jour, elles semblent dire que, de même qu'elles reviennent invariablement à leur poste et brillent dans la nuit pour servir de guides au voyageur égaré, de même la Grande Lumière, bien qu'entrée momentanément dans le Nirvâṇa, ne cessera pas de faire sentir son action bienfaisante. 245

3. D'après une autre version (*Lebensb.* 307), Kâçyapa, après avoir parcouru l'horizon entier, s'enveloppa du manteau contre la poussière, que le Seigneur venait d'abandonner, et prononça le vœu que son corps ne sortirait pas du Mont de la Patte du Coq, avant la venue de Maitreya. Alors, en effet, il paraît comme crépuscule matinal.

C'est là, croyons-nous, la grande réunion *journalière* des Arhats, sous la présidence de Kâçyapa, pendant la première heure qui suit le Nirvâṇa. Il y a aussi, nous verrons plus tard, *annuellement* un synode des Saints, au commencement de l'année [1].

En même temps que le premier synode, il y eut, d'après une tradition, un contre-synode, aussi à Râjagṛha. Comme d'autres traditions placent ce contre-Concile cent ans plus tard, nous en parlerons dans le paragraphe suivant, à propos du second Concile.

Les considérations que nous venons de présenter, au sujet du premier Concile soi-disant historique, peuvent se résumer en quelques mots : dans un vieux récit mythique, on a inséré quelques théories, qui avaient le but de donner un caractère inviolable à certaines règles monastiques et à certains dogmes, préalablement acceptés.

2. — Deuxième Concile.

La tradition méridionale place ce Concile juste un siècle après le Nirvâṇa ; quant aux Bouddhistes septentrionaux, ils ne sont pas d'accord sur la date : la plupart donnent l'an 110, quelques-uns 115, d'autres 210 ou 220 ; quelques-uns sou-
246 tiennent * que l'an 137 après le Nirvâṇa, il y eut une réunion de moines célèbres à Pâṭaliputra, sous le règne des rois Nanda et Mahâpadma [1]. D'ordinaire cependant, les Septentrionaux admettent que le Concile eut lieu du temps du pieux Açoka, tandis que les Méridionaux disent que Kâla-Açoka régnait alors.

Le récit singhalais des événements qui ont précédé et accompagné le second synode, est le plus complet de tous.

1. *Vassa* signifie aussi bien « saison des pluies » qu' « année ».

1. Vassilief, sur Târanâtha, 291 et 298. Dans cette assemblée parut aussi — Kâçyapa le Grand !

Avant de le résumer, nous donnerons, comme introduction, d'après la plus ancienne chronique de Ceylan [2], quelques renseignements sur les principaux personnages qui y figurèrent.

Juste 100 ans après le Nirvâṇa, les fils de Vṛji, au nombre de 12,000, et demeurant à Vaiçâlî, déclarèrent permises dix choses, qui avaient été défendues par le Tathâgata, comme contraires au dogme et à la discipline. Pour combattre cette hérésie, 1,200,000 fils de Çâkya se réunirent, sous la conduite de 8 Anciens de grande autorité : Sarvakâmin, Sâḍha, Revata, Kubjaçobhita, Yaças, Çâṇavâsin Sambhûta, Vṛshabhagâmin et Sumanas; les deux derniers étaient disciples d'Anuruddha, les autres, d'Ânanda. Ces huit Anciens déclarèrent que les dix choses n'étaient pas permises, et réunirent un Concile, auquel assistèrent 100 moines choisis, à Vaiçâlí, dans la salle du Belvédère (Kûṭâgâra). L'autorité dont étaient revêtus les Anciens était due à leur grand âge, car tous avaient encore vu le Seigneur. Sarvâkamin, le principal orateur, avait une ancienneté de 120 ans, de sorte qu'il était âgé de 140 ans au moins [3]. Yaças « loué par le Seigneur » peut difficilement être distinct du personnage connu de ce nom, qui fut un des premiers disciples; il doit donc avoir en plus de 160 ans [4]. Saḍha était déjà mort avant le Buddha [5]. Même les plus jeunes parmi les Pères de

2. *Dipâv.* 4, 47 et 5, 16.

3. Nous savons ce détail par le compte-rendu le plus authentique, *Culla-V.*, 12, 2, 4.

4. On le dit disciple d'Ânanda, ce qui n'est pas impossible, si l'on voit dans ce dernier le Dieu de la Sagesse.

5. *Mahâparin. S.* chap. 2. — Une pareille extinction ou éclipse temporaire d'un saint n'a rien d'extraordinaire. On se rappelle avec quelle rapidité l'hérésiarque Pûraṇa Kâçyapa reparut sur la scène du monde; quant à la longue durée de la vie des Sages de cette sorte, orthodoxes ou hérétiques, il suffit de remarquer que les six hérésiarques bien connus jouissaient encore d'une florissante santé, 500 ans après le Nirvâṇa, et avaient encore, à ce moment-là, un aussi grand nombre d'adhérents que du temps où le

247 l'Église* devaient avoir atteint l'âge de 120 ans au moins, de sorte que l'assemblée méritait de plein droit le nom de « Concile des Anciens ». L'âge particulièrement élevé des Pères assemblés n'est pas un hasard, un détail secondaire du récit, mais le point capital; si ce fait n'eût été nettement constaté, l'autorité des Sthaviras eût paru nulle et sans valeur. En outre, cet âge si extraordinairement vénérable des personnages principaux du deuxième Synode, n'est pas un trait propre à la tradition méridionale; car chez les Septentrionaux, bien qu'ils placent l'assemblée sous Açoka le Maurya, l'âge des Sthaviras reste le même. Ce fait seul montre déjà que les auteurs du récit du second Concile se souciaient moins de l'exactitude historique que du dogme. Le récit que le canon pâli [1] donne de la suite des événements revient, en abrégé, à ceci :

Un siècle après le Nirvâṇa du Seigneur, les fils de Vṛji, moines établis à Vaiçâlî, déclarèrent que dix choses étaient permises, à savoir : l'usage du sel dans une corne; des deux pouces; d'un autre village; de la demeure; de l'approbation (ou : de l'autorisation); de l'observation de la routine; du lait non baratté; du vin nouveau de palmier; de nattes pour s'asseoir non uniformes; de l'or et de l'argent [2].

Vers ce temps, Yaças, fils de Kâkâṇḍaka, vint à Vaiçâlî, et prit son logement dans le Grand Bois (Mahâvana), dans la salle du Belvédère. A cette occasion, il remarqua que les moines connus sous le nom de fils de Vṛji, au jour du sabbat, remplissaient d'eau un bassin de cuivre, le plaçaient au milieu du cercle formé par les religieux, et disaient alors aux laïques : « Donnez quelque chose, bonnes gens, à la Congrégation, ne fût-ce qu'un seul kârshâpaṇa [3], une moitié,

Buddha les éclipsa pour sa splendeur. Nous devons ce renseignement digne de foi à *Mil. P.* 4.

1. *Culla-Vagga*, XII.

2. L'explication de ces termes est donnée plus loin dans le récit lui-même.

3. Une pièce de monnaie, en or, en argent, ou en cuivre.

un quart * ou un seizième de kârshâpaṇa ; cela sera utile à 248 la Congrégation. » En entendant cela, Yaças, plein d'indignation, dit aux laïques : « Ne donnez rien, bonnes gens, les fils de Çâkya ne peuvent accepter ni or, ni agent ; les fils de Çâkya ont renoncé aux pierreries et aux bijoux en or ; les fils de Çâkya ne possèdent ni or ni argent [1]. » Malheureusement, ses remontrances ne servirent à rien ; les laïques continuèrent à donner de l'argent.

Une fois la nuit passée, les moines partagèrent la monnaie entre eux, et offrirent aussi sa part à Yaças, en lui disant : « Voilà, cher Yaças, votre part de la monnaie » ; mais il repoussa leur offre avec mépris. C'en fut trop pour les fils de Vṛji, et ils résolurent de lui imposer une punition disciplinaire, comme ayant blâmé des laïques pieux, pleins d'excellentes intentions. Ils le condamnèrent à demander pardon aux laïques. Le vénérable Père déclara se soumettre à la sentence, mais se permit de faire remarquer aux fils de Vṛji que le Seigneur avait ordonné qu'on devait donner à un religieux, condamné à demander pardon, un surveillant pour l'accompagner. On ne fit sur ce point aucune difficulté, et l'on accorda à Yaças ce qu'il demandait justement.

Dès que Yaças, avec le surveillant qui l'accompagnait, était arrivé dans la ville de Vaiçâlî, il fit un discours aux laïques, et leur dit : « Je reconnais, honorés seigneurs, que je vous ai blâmés, vous, qui êtes cependant des laïques bien intentionnés et pieux ; c'est vrai ; mais pourquoi ? Parce que j'appelle illégal ce qui est illégal, la loi, la loi ; parce que j'appelle le désordre, le désordre, et la discipline, la discipline. Une fois, honorés amis, le Seigneur se trouvait à Çrâvastî dans le Jetavana, le jardin d'Anâthapiṇḍika [2]. Là, il adressa

1. Cet usage, qui excitait à un si haut degré l'indignation de Yaças, est pratiqué régulièrement par les fils de Çâkya à Ceylan. « In some conspicuous place, there is a large copper pan, into which the alms of the people are thrown », Hardy, *E. M.* 233.

2. C'est ainsi que parle un témoin oculaire, un disciple, ou un personnage

249 aux moines l'allocution suivante * : Le soleil et la lune, moines, ont leurs quatre fléaux, par suite desquels ils ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. Quels sont ces quatre fléaux? Les nuages, moines, sont un fléau pour le soleil et la lune, par suite desquels ils ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. Le brouillard, moines, est un fléau, etc. La fumée et la poussière, moines, sont des fléaux, etc. Râhu (l'éclipse), le prince des Ténébreux, est un fléau, etc. Ce sont les quatre fléaux, par suite desquels le soleil et la lune ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. De même, moines, il y a quatre fléaux, par suite desquels les ascètes et les brahmanes ne luisent pas, ne brillent pas, n'illuminent pas. Quels sont ces quatre fléaux ? Il y a, moines, des ascètes et des brahmanes qui boivent de l'eau-de-vie et de l'arac, qui sont adonnés aux boissons fortes. C'est le premier fléau des ascètes et des brahmanes, etc. Ensuite il y a des ascètes et des brahmanes qui se livrent aux plaisirs de l'amour et s'y sont adonnés. C'est le second fléau. Encore, il y a quelques ascètes et brahmanes qui reçoivent en don de l'or et de l'argent, etc. C'est le troisième fléau. Enfin il y a quelques ascètes et brahmanes qui exercent un métier inconvenant. Ce sont là les quatre fléaux, etc. — Après avoir ainsi parlé, le Seigneur, notre Maître, ajouta :

Sous l'empire de l'amour et de la haine sont certains ascètes et brahmanes,
Gens qui, dans leur folie, sont sous le charme de la beauté extérieure;
Ils boivent de l'eau-de-vie et de l'arac; ils ont commerce avec des femmes;
Ils acceptent volontiers l'or et l'argent, ces insensés !
Quelques ascètes et brahmanes exercent un métier de bas étage ;
Ce sont-là les fléaux énumérés par Buddha, le parent du Soleil [1].

représenté comme tel. Au contraire, la formule « C'est ce que j'ai entendu (ou : appris) » ne peut être employée que par quelqu'un qui n'a *pas* vu le Seigneur. Comme des Anciens, ayant autorité, vivaient encore 100 ans après le Nirvâṇa, tous les Sûtras, qui débutent par cette formule, doivent avoir été rédigés plus d'un siècle après le Nirvâṇa.

1. Ces paroles sont mises dans la bouche du Gotamide lui-même, ce qui n'est pas très adroit.

Comme certains ascètes et brahmanes en sont entachés,
Ils ne donnent ni chaleur ni lumière ; ils sont impurs, sales, pareils aux [bêtes.
Revêtus d'obscurité, esclaves de leurs désirs, non libres,
Ils augmentent l'horrible cimetière [2], et restent sujets à la renaissance.

« Ainsi dit le Buddha. En vérité, honorés Seigneurs, * je reconnais que je vous ai blâmés, vous qui êtes des laïques pieux et bienveillants, parce que j'ai appelé illégal ce qui est illégal, la loi, la loi ; parce que j'ai appelé le désordre, le désordre, et la discipline, la discipline. » 250

Yaças continua son discours, en racontant une autre vieille histoire, puisée dans ses souvenirs du temps (l'an zéro) où le Buddha était encore sur la terre : comment, du temps où le Seigneur était dans le Bois de Bambous près de Râjagṛha, on avait soutenu dans une réunion, à la cour, que les fils de Çâkya acceptaient réellement de l'or et de l'argent ; comment cette opinion avait été contredite par un maire du village, Maṇicûlaka, qui soutint *mordicus* le contraire ; comment cet homme respectable, voyant que toute son éloquence échouait en face de l'incrédulité et de l'entêtement d'une société aussi légère que haut placée, s'était rendu en personne auprès du Buddha, pour que celui-ci mît fin à la dispute ; comment, en effet, le Maître lui avait donné complètement raison. A cette historiette, l'orateur en ajouta une autre, également puisée dans ses souvenirs : comment le Seigneur avait rejeté l'or et l'argent.

Ce discours éloquent de Yaças produisit l'effet voulu : les pieux laïques de Vaiçâlî déclarèrent, d'un commun accord, que lui, Yaças, était le seul véritable ascète et vrai fils de Çâkya ; ils qualifièrent, au contraire, les fils de Vṛji de faux ascètes et de fils indignes de Çâkya. Ils invitèrent le Père à

2. On peut comparer à cette expression, qui n'est pas rare dans les écrits bouddhiques, Âpastamba, II, 9, 23, 4 et 10, et les notes de Bühler, dans sa traduction. La formule semble dire que de telles personnes, après leur mort, deviennent des revenants, qui hantent les cimetières.

rester chez eux et promirent qu'ils subviendraient à ses besoins. Puis le Sthavira retourna au couvent.

Les fils de Vṛji, curieux de savoir comment la chose s'était passée demandèrent au surveillant, à son retour, si Yaças avait satisfait à ses obligations. « La chose a mal tourné pour nous », fut la réponse ; « ils ont dit qu'il était, lui, le seul véritable ascète et vrai fils de Çâkya, et nous ont qualifiés de faux ascètes et de fils indignes de Çâkya ». Les moines ne furent nullement édifiés, lorsqu'ils apprirent que leur frère Yaças avait, sans leur permission, si bien renseigné les laïques, et ils résolurent de l'excommunier. Ils eussent certainement donné suite à ce projet, si Yaças ne les avait prévenus * en s'élevant subitement en l'air, et en s'échappant ainsi vers la ville de Kauçâmbî.

251

De cette ville, le Père de l'Église envoya un messager aux religieux du Pâṭheya, ainsi qu'à ceux d'Avanti et du Dekkhan, afin de les convoquer pour délibérer sur une question importante, afin que le droit et la loi ne fussent pas opprimés, tandis que l'injustice et le désordre triompheraient. Lui-même se rendit en attendant chez Sambhûta Çâṇavâsin [1], qui demeurait alors sur le mont Adhogaṅga. Il communiqua à celui-ci la conduite téméraire des fils de Vṛji à Vaiçâlî, en le priant ardemment de poser la question. Çâṇavâsin dit qu'il était de la même opinion que Yaças. En attendant, soixante religieux du Pâṭheya, tous ermites, tous moines mendiants, tous portant un vêtement de haillons, tous munis des trois vêtements réglementaires, tous Arhats, se réunirent sur l'Adhogaṅga ; de même, 88 religieux d'Avanti et du Dekkhan, dont quelques-uns étaient ermites, d'autres moines mendiants, quelques-uns portant un vêtement de haillons, d'autres munis des trois vêtements réglementaires, mais tous Arhats.

1. Dans une poésie mnémonique, citée *Sutta-V.*, I, p. 294, il est appelé Sânasambhûta (Çâṇasambhûta); dans les sources septentrionales, la plupart du temps, Çâṇavâsa et Çâṇavâsika.

Pendant que ces religieux délibéraient entre eux, ils aboutirent à la conviction, que la question était délicate et scabreuse ; ils comprirent donc qu'il était nécessaire de se créer un parti favorable à leurs vues, afin d'avoir le dessus dans le différend. En premier lieu, ils résolurent d'amener à leur parti le très vénérable Revata de Soreya, un homme très savant, lettré, intelligent, et modeste, très versé dans la Loi et dans la discipline. Le frère Revata, qui, grâce à son admirable organe auditif céleste, parvint à connaître les sujets des délibérations des Sthaviras, et qui comprenait bien que la question était délicate et scabreuse, aima mieux ne pas s'en mêler. Il comprit que les frères viendraient bientôt lui demander son avis, et, afin de les éviter, il décampa et alla de Soreya à Sâṅkâçya.

* Lorsque les Sthaviras arrivèrent à Soreya, ils apprirent 252 que Revata était parti pour Sâṅkâçya. Ils se mirent en route pour la dernière ville, mais ne l'y trouvèrent pas non plus : il était parti dans l'intervalle pour Kanauj. On alla donc à Kanauj. Arrivés là, ils apprirent que Revata avait quitté la ville, et s'était mis en route pour Udumbara. A Udumbara, nouveau désappointement ; le très vénérable religieux était parti pour Argalapura. Là encore, ils ne réussirent pas à le rencontrer, car il s'était mis en route pour Sahajâti. Ils le suivirent encore là, et en arrivant, ils apprirent avec satisfaction qu'il s'y trouvait, en effet. Cependant, on ne l'alla pas trouver immédiatement, parce qu'il était probablement occupé à donner sa leçon, comme Çâṇavâsin le fit remarquer à Yaças. C'était en effet le cas.

La leçon terminée, Yaças se présenta devant Revata, et, après l'avoir salué poliment et s'être assis à une distance respectueuse, il lui demanda : « Cher Seigneur, du sel dans une corne, est-ce permis ? » — « Qu'est-ce que c'est, du sel dans une corne ? » demanda à son tour Revata [1]. — « Est-il

1. Il faut que l'expression ait été bien obscure, puisqu'un homme aussi savant que Revata ne la comprenait pas.

permis de conserver du sel dans une corne, afin de l'employer plus tard, lorsqu'on n'aura pas de sel sous la main? — « Non, certainement non, mon cher. » — « La pratique des deux pouces est-elle permise? » — « Qu'est-ce que c'est, la pratique des deux pouces? » — « Est-il permis de prendre de la nourriture après l'heure permise (après midi), quand l'ombre est plus longue que deux pouces? » — « Non. » — « La pratique d'un autre village est-elle permise? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Et-il permis, après qu'on a mangé, de prendre de la nourriture qui n'est pas un restant, quand on a le projet d'aller visiter dans le courant de la journée un autre village? » — « Non. » — « La pratique de la demeure est-elle permise? — « Qu'est-ce que c'est? » — Est-il permis que plusieurs demeures (ou couvents) qui sont situés dans la même paroisse, célèbrent l'Uposatha en différents endroits? » — « Non. » — * « L'approbation (ou : autorisation) est-elle permise? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Est-il permis à un chapitre qui n'est pas en nombre, d'accomplir un acte ecclésiastique en comptant sur l'approbation ultérieure des moines qui surviendront plus tard? » — « Non. » — « Est-il permis de suivre la routine? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Est-il permis de suivre tel usage uniquement parce que le supérieur ou le maître agit ainsi? » — « Cela dépend des circonstances; parfois c'est permis, parfois non. » — « Du lait non baratté, est-ce permis? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Peut-on, après avoir mangé, boire du lait, qui n'est plus à l'état de lait, mais pas encore à l'état de caillebotte, à moins que ce ne soit un restant? » — « Non. » — « Peut-on boire du vin nouveau de palmier? » — « Qu'est-ce que c'est? » — « Peut-on boire cette sorte de boisson enivrante qui n'a pas le caractère de boisson fermentée et n'est pas encore devenue du vin? » — « Non. » — « Une natte pour s'asseoir non uniforme est-elle permise? » — « Non, mon cher. » — « De l'or et de l'argent sont-ils permis? » — « Non, mon cher. » — « Ce sont là

les dix choses que les moines de Vaiçâlî, les fils de Vṛji, déclarent permises. Soulevons donc la question, avant que le droit et la loi ne soient opprimés, etc. » Le vénérable Revata donna alors à Yaças la promesse de son appui.

Sur ces entrefaites, les moines de Vaiçâlî avaient appris les efforts de Yaças pour soulever la question et se créer un parti. Sous l'empire des mêmes mobiles qui avaient mis en mouvement leurs adversaires, ils résolurent de faire de leur côté des efforts pour s'assurer l'appui du savant Revata. Afin de le gagner, ils se munirent de toutes sortes d'ustensiles de la vie monastique : un pot à aumônes, un habit, une natte pour s'asseoir, un étui à aiguilles, une ceinture, un filtre, un pot à eau, et se rendirent, ainsi équipés, à bord d'un vaisseau à Sahajâti. Venus là, ils débarquèrent, et prirent leur repas sous un arbre.

A peu près vers le même temps, le vénérable Sâḍha, qui dans la solitude se livrait à des méditations profondes, conçut des doutes sur la question de savoir lequel des deux partis, celui des moines occidentaux ou celui des moines du Pâṭheya, avait le droit de son côté [1] *. Après avoir réfléchi un moment, il acquit la conviction que les moines orientaux représentaient l'injustice et que ceux du Pâṭheya défendaient la Loi. Alors un ange descendit du ciel, et parut devant Sâḍha, lui criant : « C'est bien, Sâḍha ! les moines orientaux représentent l'injustice et ceux du Pâṭheya défendent la Loi. Reste ferme dans la doctrine ! » 254

Revenons maintenant aux religieux venus de Vaiçâlî. Ceux-ci visitèrent Revata et lui offrirent les dons qu'ils avaient apportés à son intention ; mais il refusa de les accepter, parce qu'il possédait déjà un vêtement monastique complet et ne désirait rien de plus. Alors les fils de Vṛji

1. C'est là une coïncidence très surprenante, car Sâḍha n'avait reçu aucun renseignement sur le fait que la question avait été soulevée ; du moins on n'en dit rien. Ce serait simplement ridicule que de vouloir chercher dans des fictions aussi maladroites la moindre trace d'histoire.

essayèrent de corrompre son élève, un jeune moine âgé de vingt ans, nommé Uttara, en lui offrant tout l'équipement, mais lui aussi refusa, pour les mêmes raisons que son maître. Ils ne se laissèrent pas décourager par ce refus, mais firent appel à un antécédent. « Vénérable frère Uttara », dirent-ils, « les gens ont souvent offert au Seigneur un équipement monastique complet, et, s'il l'acceptait, ils étaient très heureux; s'il ne l'acceptait pas, ils l'offraient au très vénérable Ânanda, car c'était comme si le Seigneur lui-même avait accepté. C'est pourquoi, vénérable seigneur Uttara, recevez ceci; ce sera comme si le Sthavira l'avait reçu lui-même. » Uttara céda, et accepta un seul vêtement, en disant : « Dites-moi, que voulez-vous? » — « Rien que ceci, vénérable frère Uttara », fut la réponse : « Que votre maître déclare dans l'assemblée, que les Buddhas surgissent dans les pays orientaux [2]; que les religieux orientaux représentent le parti de la Loi et que ceux du Paṭheya défendent l'injustice ». Uttara promit qu'il ferait comme ils désiraient *, et transmit en effet la demande à son maître, qui, loin de se laisser entraîner, reprocha à son élève de vouloir embrasser le parti de l'injustice. Revata fut de même tellement indigné, qu'il renvoya Uttara. Celui-ci revint, sans avoir rien obtenu, chez les frères de Vaiçâlî, qui, bien que très désappointés eux-mêmes, essayèrent de le consoler et promirent de le prendre sous leur protection.

Sur ces entrefaites, le moment était arrivé de la réunion du chapitre qui devait décider la question. Revata prit la parole, et proposa d'ajourner la décision et de transporter l'assemblée à l'endroit où était né le différend. « Car », dit-il, « si nous décidons l'affaire ici, tel ou tel parmi les moines voudra revenir sur la décision, et soulever la question de nouveau ». Sa proposition fut unanimement adoptée, et les

2. Naturellement : *ex oriente lux*.

Sthaviras se mirent en route pour Vaiçâlî, afin de terminer là l'affaire.

Dans ce temps-là vivait à Vaiçâlî un Père de l'Église pour la terre (entière) [1], qui avait prononcé ses vœux 120 ans auparavant, et avait été compagnon de cellule d'Ânanda. Il s'appelait Sarvakâmin. Lorsque Revata fut sur le point de se rendre au Vihâra où demeurait l'illustre Père de l'Église, il communiqua son projet à Çâṇavâsin, et pria celui-ci d'y venir aussi plus tard, afin d'entendre l'avis de Sarvakâmin sur les dix articles. Çâṇavâsin ayant consenti, Revata se rendit au Vihâra de Sarvakâmin. Un siège avait été placé pour ce dernier dans le Saint des Saints, tandis que la chaise destinée à Revata était placée dans le parvis du sanctuaire. Comme le vieux patriarche ne fit pas mine de s'asseoir, Revata, lui aussi, resta debout, tandis que le premier ne voulut pas s'asseoir, tant que son hôte resterait debout. A la fin, vers l'aurore *, Sarvakâmin [1] demanda : 256 « A quelle chose, honoré Seigneur, vous appliquez-vous actuellement avant tout ? » — « A la bienveillance », répondit Revata. — « C'est une belle chose que de s'appliquer à la bienveillance ». — « Oui », répondit Revata, « déjà antérieurement, quand j'avais encore une famille, je m'appliquais à la bienveillance, c'est pourquoi je le fais encore maintenant, quoique je sois déjà un Saint depuis longtemps. Mais à quoi s'applique actuellement avant tout Votre Éminence? » — « A l'abstraction parfaite », dit Sarvakâmin. — « C'est là l'œuvre d'un Grand Homme [2], que de s'appliquer

1. Une sorte de grand-prêtre, de patriarche ou de métropolite, semble-t-il. On donne un titre semblable, comme nous verrons plus loin, à Nâgârjuna.

1. Cette attitude des deux Pères de l'Église, l'un en face de l'autre, pendant une nuit entière, jette une vive lumière sur le caractère historique des deux personnages et de tout le récit par dessus le marché.

2. Littéralement : du Grand Esprit (Purusha). En effet, le Purusha est appelé *Sarvakâmamaya* dans *Maitrî Upanishad*, 6, 30. Cela suffit pour qu'on puisse rayer Sarvakâmin de la liste des personnages historiques. Le caractère de Revata ou Raivata est moins clair ; comme, pendant toute sa vie, il s'est

à l'abstraction parfaite ». — « Oui, déjà auparavant, lorsque j'avais encore une famille, je m'appliquais à l'abstraction parfaite; c'est pourquoi je le fais encore maintenant, quoique je sois déjà un Saint depuis longtemps. »

Pendant que les deux Sthaviras causaient ainsi, Çâṇavâsin survint. Après avoir poliment salué Sarvakâmin, il se mit à une distance respectueuse, et commença par dire que les fils de Vṛji déclaraient permises dix choses, qu'il énuméra. Il désira connaître à ce sujet le jugement du grand Patriarche, et savoir qui avait raison, les moines du Pâṭheya ou les moines occidentaux. « Quel est votre propre sentiment ? car vous avez appris aux pieds du Seigneur la Loi et la discipline », dit Sarvakâmin. « A mon avis », dit Çâṇavâsin, « les Orientaux ont tort et ceux du Pâṭheya défendent le droit. Néanmoins, je me réserve de prononcer mon avis lors de la décision finale ». Sarvakâmin déclara être du même sentiment et fit la même réserve.

257 * La grande assemblée se réunit. La discussion se prolongea indéfiniment, sans aboutir à un résultat [1]. Revata proposa alors de nommer une commission, qui se chargerait de terminer l'affaire. Comme membres de la commission, il proposa de nommer quatre religieux orientaux et quatre du Pâṭheya; du côté des Orientaux : Sarvakâmin, Sâḍha, Kubja-çobhita et Vṛshabhagâmin ; du côté du Paṭheya : Revata, Çânâvâsin, Yaças et Sumanas. En outre, le vénérable Ajita, un moine qui avait dix ans d'ancienneté, et qui était à ce moment chargé de la récitation du Prâtimoksha, fut chargé d'indiquer la place que chacun devait occuper. Afin de pouvoir accomplir les travaux en toute tranquillité, on choisit

appliqué à la *maitri*, il doit être Mitra, Maitreya ou un Saint (c'est-à-dire : dieu) du même groupe, peut-être le même que Revanta, le fils du Soleil. On comprend difficilement à quoi servirait tout le dialogue, si ce n'est à donner une indication sur la signification réelle des personnages.

1. Cela se voit souvent.

pour lieu de réunion le couvent Jardin de Sable [2], situé dans un endroit charmant et tranquille, loin des bruits de la ville [3].

Avant que la délibération eut commencé, Revata demanda au chapitre la permission d'adresser à Sarvakâmin des questions sur la discipline ; et celui-ci se déclara prêt à répondre à ces questions, si l'assemblée l'approuvait. Revata commença l'interrogatoire ainsi : « Pardon ! Du sel dans une corne, est-ce permis? » — « Qu'est-ce que c'est, du sel dans une corne ? » demanda à son tour Sarvakâmin [4]. — « Est-il permis de conserver du sel dans une corne, afin de pouvoir l'employer plus tard, dans le cas où l'on n'aurait pas de sel sous la main? » — « Non, ce n'est pas permis. » — « Dans quel endroit cela a-t-il été défendu? » — « A Çrâvastî (comme il est dit) dans le Sutta-Vibhaṅga [5] ». — « De quoi se rend-on alors coupable ? » — « De l'emploi de nourriture mise de côté. » — « Alors je propose cette conclusion : l'assemblée décide que ce premier point est contraire à la Loi, et contraire à la discipline, * un écart de ce qui a été ordonné par le Maître. Comme preuve que cette résolution a été prise, je dépose ce premier bulletin de vote. » 258

De même on décida les autres points, et ainsi furent condamnées les dix choses que les moines de Vaiçâlî avaient déclarées permises [1].

2. Vâlukâ ou Vâlikâ-Ârâma.

3. Dans *Mahâvaṁsa,* 20, on dit plus nettement que seule la Commission des Huit se réunit dans le Jardin de Sable, et que le Concile eut lieu plus tard dans le couvent de Grand-Bois.

4. Le grand-prêtre était donc tout aussi incapable qu'auparavant Revata lui-même, de deviner le sens des termes employés. Par conséquent, les auteurs du récit se doutaient bien que, de leur temps, personne ne savait plus à quoi les dix formules se rapportaient réellement.

5. On veut parler de la défense de mettre de côté de la nourriture, art. 38 du titre *Pâcittiya* du règlement ; voir plus haut. Le commentaire historique se trouve *Sutta-V.*, II, p. 86. Le *Sutta-V.* était donc déjà rédigé lorsque fut fixée la rédaction canonique du récit du Concile.

1. Les points 2, 3, 7, 8 et 9 furent jugés contraires aux art. 37, 35, encore 35, 51 et 89 du règlement, titre *Pâcittiya;* le point 10 contraire à l'art. 18, titre *Nissaggiya;* les points 4 et 5 contraires à ce qui est dit *Mahâ-V.*, 2, 8, 3 et 9, 3,

Au Concile « sur le Vinaya » assistèrent 700 moines, en nombre exact, c'est pourquoi on l'appelle le « Concile des Sept Cents. »

Voilà la version canonique du récit. D'une façon mystérieuse, le conclave des Huit dans le Jardin de Sable s'est transformé en un Concile complet de sept cents membres. Les auteurs plus récents font évidemment tout ce qu'ils peuvent pour métamorphoser cette fantasmagorie en une scène d'histoire, et ils semblent mieux renseignés à mesure qu'ils sont plus récents, peut-être par suite d'une illumination surnaturelle. Buddhaghosha [2] raconte que, dans ce Concile, toute l'Écriture Sainte fut de nouveau revue et expurgée, ce qui est en contradiction absolue avec le récit très détaillé que nous venons de donner; car il en résulte justement que ni le Prâtimoksha, ni le Sutta-Vibhaṅga n'avaient subi la moindre altération. Dans le cas contraire, en effet, un simple appel au texte de ces écrits n'eût pas suffi pour entraîner la condamnation des dix points de la doctrine hérétique de Vaiçâlî. Le même auteur (il vivait au cinquième siècle après J.-C.) nous apprend aussi que le Concile siégea pendant huit mois ; on ne sait à quelle source il a emprunté ce détail ; en tout cas, il ne l'a pas trouvé dans les anciens vers mnémoniques qu'il cite lui-même. De plus, la prétendue révision du Canon aurait eu lieu dans le Jardin de Sable. La chronique la plus ancienne [3] ne parle pas du Jardin de Sable et du con-259 clave qui s'y serait tenu * (cependant il est probable que le récit canonique était connu de l'auteur), et ne mentionna que la réunion des Sept Cents, dans la salle du Belvédère à Vaiçâlî. La chronique plus récente [1] coupe le Concile, pour

5 ; contre le point 6 on ne put citer aucun passage de l'Écriture ; il ne fut pas décidé à ce sujet : on se borna à déclarer que la chose était tantôt permise, tantôt non.

2. *Sutta-V.*, I. p. 294.

3. *Dipâv.*, 5, 29.

1. *Mahâv.*, passage cité.

ainsi dire, en deux sections : la commission des Huit, le conclave, qu'elle place dans la Cour de Sable ; l'assemblée plénière, à Grand Bois.

L'inanité de ces « traditions » saute aux yeux, quand on se rappelle que le couvent de Grand Bois, la salle du Belvédère, était justement entre les mains des fils de Vṛji. Comment auraient-ils toléré, dans leur propre couvent, la réunion de leurs adversaires ? L'auteur du Mahâvaṁsa a compris qu'il y avait là une difficulté, et il a imaginé (ou emprunté d'ailleurs) l'historiette que voici :

Après que les fils de Vṛji, furieux de n'avoir pas réussi à gagner Revata, furent revenus à Vaiçâlî, ils se rendirent à la capitale Pâṭaliputra, afin d'exciter, de la façon la plus venimeuse, le roi Kâla-Açoka contre leurs adversaires. « C'est nous », dirent-ils, qui sommes, dans la terre de Vṛji, les gardiens de l'appartement du Seigneur à Grand Bois ; et maintenant des moines de la campagne vont venir, dans le but de s'emparer de notre couvent. Veuillez les arrêter, prince ! » Après avoir ainsi excité le roi contre les orthodoxes, ils retournèrent à Vaiçâlî. En attendant, Revata et les siens, en tout un million neuf cent mille moines, étaient arrivés à Vaiçâlî [2]. Le roi, — évidemment dans le but d'empêcher cette armée monastique d'occuper Grand Bois — envoya des fonctionnaires ; mais ceux-ci, grâce à l'intervention des dieux, s'égarèrent en route. En attendant, le roi eut, pendant la nuit, un songe, qui l'amena à partir pour Vaiçâlî le lendemain matin. Arrivé là, il réunit le chapitre dans le couvent de Grand Bois, * et après avoir entendu les deux parties, il se déclara en faveur des orthodoxes. Après leur avoir fait ses excuses et leur avoir exprimé combien il était attaché à leur cause, il leur laissa la liberté de régler les prescriptions à 260

2. Buddhagosha (*Sutta-V.*, I, p. 294), après avoir dit que les moines s'étaient assemblés au nombre exact de 700, ajoute immédiatement que 1,200, 000 moines s'étaient réunis, à l'instigation de Yaças.

leur guise; il se portait garant de leur sécurité. Puis il repartit vers la capitale. Suit immédiatement le récit du conclave, où furent condamnés les 10 points, et enfin le synode de Grand Bois.

Le rôle de défenseur de la Foi, que joue ici Kâla-Açoka, est contraire à celui que lui attribue Buddhagosha, car celui-ci dit que le roi favorisait le parti des fils de Vṛji. Le récit de son intervention est en contradiction directe avec le compte-rendu canonique du Concile. Cela ne veut pas dire que la version du Mahâvaṁsa soit une pure invention de l'auteur de la chronique. Au contraire, elle n'est que la copie du récit de l'intervention d'Açoka le Maurya, lors du Concile de Pâṭaliputra. Kâla-Açoka parle comme le fait Dharma-Açoka dans l'inscription de Babhra, et quand on rattache à ce fait la circonstance que le second Concile eut lieu, d'après les traditions septentrionales, sous Açoka le Maurya, on est tenté de regarder ces dernières traditions, sur ce point spécial, comme plus anciennes et moins remaniées que celles des Singhalais. Au lieu d'admettre que les Septentrionaux ont confondu [1] deux Açokas, on admettrait plutôt que les Méridionaux, ou, pour nous exprimer plus prudemment, les moines du Grand Monastère, ont dédoublé [2] le Concile unique sous Açoka, et ont placé chacun de ces conciles sous un roi différent, mais portant le nom d'Açoka. Réservons notre jugement final, jusqu'à ce nous ayons parcouru toutes les pièces du procès, autant qu'elles sont à notre disposition.

Le compte-rendu officiel nous laisse dans l'incertitude au sujet du sort des fils de Vṛji, après la condamnation de leurs thèses. Jusqu'à un certain point, notre curiosité est satis-
261 faite par le Dîpavaṃsa. * Nous y lisons [1] comment ces reli-

1. Nous verrons dans la suite, qu'il ne peut être question de confusion.

2. Le fait, que deux Conciles subséquents ont eu lieu sous deux rois, portant le même nom, très peu usité, est, en lui-même, très peu vraisemblable.

1. Voyez 5, 31-39.

gieux, après avoir été excommuniés par les Sthaviras [2], organisèrent un contre-concile, et, chose remarquable, cette assemblée de dissidents est connue dans l'histoire comme « le Grand Synode » et eux-mêmes comme « partisans du Grand Synode » (Mahâsaṅghîtikas) ou « du Grand Saṅgha » (Mahâsâṅghikas). On énumère longuement les iniquités que commirent les schismatiques : ils se rendirent coupables de falsification de l'Écriture Sainte, soit par le bouleversement des textes, soit par des omissions et des interpolations, soit par le rejet de parties entières du canon, et par la composition de textes nouveaux ; ils allèrent jusqu'à changer les termes originaux, les genres des substantifs, les règles du style et les figures de rhétorique [3].

C'est donc chez les « fils de Vṛji » qu'il faudrait chercher l'origine de la secte hétérodoxe des Mahâsâṅghikas, laquelle se subdivisa plus tard en d'autres sectes. Malheureusement, la même chronique, quelques lignes plus loin, nomme les fils de Vṛji comme une subdivision de l'Église orthodoxe [4]. Dans tout cela, nous ne saurions trouver trace d'une tradition historique : nous sommes en présence d'une fable dogmatique, inventée après coup pour expliquer un état de choses existant, dont personne ne savait plus l'origine. Les Mahâsâṅghikas, « les partisans de la Grande Église » formèrent longtemps, à une époque déjà historique, une subdivision importante de l'Église; ils se distinguaient des orthodoxes, qui se présentaient comme Vieux Croyants, comme partisans des Sthaviras, et il était évident qu'un schisme avait dû avoir lieu jadis, d'une façon ou d'une autre. Une fois le

2. Parmi lesquels étaient quatre Orientaux, comme on appelle aussi les fils de Vṛji ; ceux-ci furent donc condamnés par eux-mêmes.

3. Le seul livre des Mahâsâṅghikas ou plutôt d'une subdivision de la secte, les Lokottaravâdins, qu'on ait publié jusqu'ici, le *Mahâvastu*, est en effet rédigé en un jargon grotesque, et, sur ce point du moins, il y a quelque chose de vrai dans les affirmations du chroniqueur orthodoxe. — Il existe une traduction chinoise du Vinaya des Mahâsâṅghikas (Béal, *Tripitaka*, XLIII).

4. Voy. 5, 45.

262 temps venu * où tout souvenir des faits réels qui ont donné lieu à un schisme est effacé, on peut convenablement les remplacer par des fables.

Une autre rédaction de la fable au sujet de l'origine des Mahâsâṅghikas, est donnée par Hiuen Thsang [1]. D'après lui, le Grand Synode était contemporain du premier Concile sous Kâçyapa le Grand, et eut lieu à Râjagṛha. Le voyageur a vu, de ses propres yeux, le Stûpa érigé en cet endroit par Açoka, en souvenir de ce contre-concile. A ce Grand Synode prirent part des savants et des non-savants, au nombre de quelques milliers, qui avaient été exclus du Concile présidé par Kâçyapa. Comme cette assemblée comprenait aussi bien des laïques que des religieux, on la désigne sous le nom de « Grand Concile » ou de « Grande Église ». Le canon des livres sacrés, admis dans ce Concile, se compose de cinq recueils, tandis que les Sthaviras, sous la présidence de Kâçyapa, composèrent trois recueils [2].

Cette fable nous apprend qu'on avait perdu tout souvenir de l'époque où la Congrégation se subdivisa en deux sectes [3] principales. Elle est très préférable à la version singhalaise : en effet, elle place l'origine des sectes les plus anciennes au commencement des choses, dans l'époque préhistorique, crépusculaire, où régnait Kâçyapa [4]. L'absence de toute amertume dans les expressions et de toute accusation puérile contre les Mahâsâṅghikas suffit pour nous convaincre

1. *Voy. des Pèl. B.*, I, 158; III, 37.

2. Les 3 Piṭakas sont une imitation des 3 Vedas; les 5 Piṭakas, des 5 Vedas (c'est-à-dire : les quatre recueils, et le *Mahâ-Bhârata*, destiné à un public moins restreint).

3. D'après la théorie des Mahâsâṅghikas eux-mêmes, il y a trois sectes principales.

4. La même théorie est présentée, sous une autre forme, dans une liste tibétaine des 18 sectes : là, Kâçyapa lui-même est nommé comme ancêtre spirituel des Mahâsâṅghikas : Burnouf, *Introd.* 446 et 452. On dirait en français : « L'origine des Mahâsaṅghikas se perd dans la nuit des temps. » Il y a d'autres sources septentrionales qui placent l'origine des schismes 100 ans après le Nirvâṇa, sous Açoka : Târanâtha, 298.

que la fable n'a pas été détournée de son sens primitif dans un but sectaire. On peut admettre avec une quasi-certitude qu'elle est plus ancienne que la tradition singhalaise, véritable acte d'accusation, dans lequel le but poursuivi est par trop visible.

* Quant au second Concile, le voyageur en donne le récit suivant. Un siècle après le Nirvaṇa, il y eut à Vaiçâlî des moines qui s'éloignaient de la doctrine du Maître et enfreignaient les règles de la discipline [1]. Dans ce temps, un vénérable vieillard, Yaças, vivait dans le Kosala ; un autre, Sambhûta, à Mathurâ ; un troisième, Revata, à Sahaja ; un quatrième, Kubja-çobhita [2], à Pâṭaliputra ; tous étaient des élèves d'Ânanda. Yaças envoya des messagers, afin d'inviter les Saints à une réunion, qui se tiendrait à Vaiçâlî. La réunion comptait 699 moines ; pour compléter le nombre, Kubja-çobhita, qui avait vu, avec son œil céleste, qu'on délibérait sur la Loi, parut miraculeusement au milieu de l'assemblée. Là, Sambhûta proposa de réprimander les moines de Vaiçâlî, qui, par dix pratiques, avaient désobéi aux ordonnances du Maître. En conséquence, la « grande assemblée » résolut, quoique avec répugnance et affliction, de punir sévèrement les transgresseurs, ce qui eut l'heureuse conséquence que les coupables abandonnèrent complètement leurs mauvaises pratiques [3]. 263

Le récit que l'historien Târanâtha [4] donne des événements, revient à ceci. Le vénérable Dhîtika, qui demeurait d'ordinaire à Kauçâmbî, était malade. Les moines de Vaiçâlî, jugeant qu'un Sthavira souffrant n'était plus capabe de faire

1. Les expressions du texte dont se servait Hiuen Thsang étaient probablement les mêmes que dans la version méridionale : *apagataçâstṛçâsana, udvinaya*. *Mém*. I, 397. Comp. une note sur Târanâtha, 290.

2. Ce nom n'est pas sûr, étant devenu méconnaissable dans la transcription chinoise Fu-she-su-mi-lo.

3. On ne trouve, dans cette notice, rien de semblable à la tendance venimeuse du *Dîpavaṁsa*.

4. *Gesch.*, 41.

fonction de chef de la doctrine, méconnurent son autorité, et déclarèrent que dix pratiques contraires à la Loi et à la 264 discipline, étaient légales [5]. * Après que l'Arhat Yaças et 700 autres Saints, eurent exprimé leur mécontentement, une seconde compilation du canon fut faite dans le couvent de Kusumapurî [1], sous le patronage du roi Nandin, de la race des Lichavis. Du temps où furent fixées les limites des paroisses des six villes, les 700 Arhats, tous originaires du diocèse de Vaiçâlî, étaient Bahuçrutîyas [2]. C'est pourquoi cette seconde compilation n'est que partielle. D'après quelques-uns, cette seconde compilation du canon eut lieu 110 ans après la mort du Buddha; d'autres disent 210 ou 220 ans; mais, dans la dernière hypothèse (c'est ainsi que raisonne Târanâtha) il faut admettre que chaque semestre a été compté pour une année entière.

Il y a moins de confusion dans une notice dans l'appendice à la biographie de Çâkyamuni [3]. Yaças et les autres disciples d'Ânanda, en tout 700 Arhats, se réunirent l'an 110 après le Nirvâṇa, à Vaiçâlî, et firent une compilation critique du canon. Une autre notice [4] nous apprend que la seconde compilation eut lieu cent ans après la mort du Maître, sous Sarvakâma et 700 autres Arhats [5]. Une

5. La traduction chinoise des « dix points », d'après le Vinaya de la secte Mahîçâsaka, diffère moins de l'explication authentique, donnée plus haut, que la traduction tibétaine du Vinaya-kshudraka; cette dernière a souvent mal compris l'original. Comme preuve, on peut citer la traduction de *jalogi* « vin nouveau de palmier » par « sangsue », comme si l'original portait *jalaukâ;* l'article est maintenant ainsi conçu : « sucer, à la façon d'une sangsue, une boisson enivrante, et excuser (cette pratique) sous prétexte de maladie ». « Deux pouces » est devenu (de même que dans la traduction chinoise) « remuer la nourriture avec deux doigts », *angula* signifiant aussi bien « doigt » que « pouce » (mesure); Târanâtha, 41, comp. 288.

1. C'est-à-dire, à Pâṭaliputra : c'est une erreur, ainsi que la mention des Lichavis le prouve surabondamment.

2. Nom d'une secte.

3. Ouvrage cité, 309.

4. Dans le *Tandjur,* cité par Vassilief sur Târanâtha, 298.

5. On trouve d'autres indications encore dans Târanâtha, 290 ss.

poésie mnémonique en pâli, citée par Buddhaghosha, dit que, pendant le second synode, celui des 700, la seconde compilation eut lieu par les soins des huit Sthaviras, Sarvakâmin, Sâdha, etc. Nous avons déjà dit que cette revision du canon ne s'adapte pas bien au reste du récit et est en contradiction avec le compte rendu canonique du Concile.

Au fond, quand on laisse de côté les détails secondaires, les traditions septentrionale et méridionale sont d'accord. La divergence se borne au fond à ceci : un siècle après le Buddha, était-ce Kâla-Açoka qui régnait, ou bien Dharma-Açoka? * On a souvent supposé que les Bouddhistes indiens 265 auraient confondu deux rois homonymes ; mais cela ne semble pas probable. Une confusion suppose une erreur involontaire et nous n'en trouvons aucune trace chez les narrateurs septentrionaux. Au contraire, quand ils représentent Yaças comme prêtant son concours lors de la construction des quatre-vingt-quatre mille Stûpas, il est inadmissible qu'ils aient confondu l'Açoka célèbre avec son prédécesseur et homonyme. Quand ils racontent que le Buddha a encore vu Açoka enfant et que ce même Açoka régnait encore cent ans plus tard, nous avons évidemment affaire à un conte absurde, mais il reste tout aussi absurde quand on l'applique à Kâla-Açoka : au contraire, il devient encore un peu plus déraisonnable, n'ayant plus aucun but. Quand les Septentrionaux font vivre l'apôtre Madhyântika du temps d'Açoka le Maurya, ils sont d'accord avec leurs frères du Midi et, en outre, ils sont conséquents avec eux-mêmes en faisant de Madhyântika un contemporain de Çâṇavâsin et un disciple d'Ânanda. Qu'on fasse vivre les huit Sthaviras [1], âgés de 160 ou de 140 ans, sous Açoka Ier ou sous Açoka II, cela importe peu, les deux versions étant également fabuleuses.

1. Chez les Septentrionaux, on peut citer, comme neuvième Sthavira, Piṇḍola-Bhâradvâja, qui vivait encore sous Dharma-Açoka ; *Divyâvadâna*, 399 ; Burnouf, *Introd.*, 397.

On trouve dans le récit du Culla-Vagga, quelques détails qui sont évidemment pris sur le vif. Ils ne prouvent rien pour le caractère historique de l'ensemble, et montrent seulement que, dans les synodes, les choses se passaient habituellement de cette façon. Qu'il y ait eu des synodes — qui sait combien de fois? — personne ne le nie. En théorie, il faut qu'il y ait eu au moins autant de conciles généraux qu'il y a de sectes car chaque secte, sauf la plus ancienne, doit, d'après la théorie, son origine à un schisme, et chaque schisme entraîne une revision du canon. La question n'est pas de savoir s'il y a eu de temps en temps des assemblées ecclésiastiques, qui ont pu servir de modèles, lorsqu'on rédigea le récit des deux premiers Conciles [2], mais seulement, si ces deux assemblées, comme elles sont décrites dans les notices que nous possédons, sont historiques. Nous ne pouvons découvrir dans ces récits autre chose que des fictions dogmatiques, pour lesquelles des mythes didactiques plus anciens ont fourni des matériaux.

266 * On pourrait encore soulever, contre le caractère historique des assemblées à Râjagṛha et à Vaiçâlî, bien des objections, que nous négligeons, de propos délibéré, à l'exception d'un seul argument, tiré des différentes listes des docteurs de l'Église, listes que nous allons considérer maintenant.

4. — Généalogies des Docteurs. Histoire des plus anciens Pères de l'Église.

Comme chaque école ou secte des fidèles du Veda a ses propres généalogies de docteurs, considérés comme faisant autorité, de même les Bouddhistes possèdent des listes de grands-maîtres, qui, dans une suite ininterrompue, ont

2. Au fond, trois Conciles, car la Grande Assemblée était pourtant aussi un Concile.

propagé la vraie doctrine, et qu'on peut assez bien qualifier de Patriarches.

Chez les Méridionaux, la chaîne de la tradition, depuis le Buddha jusqu'à la conversion de Ceylan, se compose de cinq anneaux, qui se distribuent sur une époque de 235 années. Comme le quatrième anneau est représenté par deux personnes, la liste comprend six noms de Patriarches, à savoir : Upâli, Dâsaka, Sonaka, Siggava et Candavajjî, Tishya-Maudgaliputra [1]. Le dernier, qui prononça ses vœux dans la troisième année de Candragupta, par conséquent en 314 ou un peu plus tôt [2], clôt la série, en ce qui concerne le continent de l'Inde, car Mahendra, qui est nommé comme successeur de Tishya, et les autorités postérieures, n'ont de valeur que pour Ceylan, ou, si l'on veut, pour la division méridionale des croyants.

Upâli avait une ancienneté de soixante ans dans la seizième année du Nirvâṇa *; il avait donc été converti par le Buddha très peu de temps après le commencement de sa carrière publique [1]. Dans la même année 16, Upâli consacra l'habile Dâsaka, auquel il livra la doctrine sous ses neuf formes, consistant en 84 mille subdivisions et 3 Piṭakas [2]. Après avoir désigné Dâsaka comme son successeur dans la charge

267

1. Dans les vers mnémoniques cités *Sutta-V.* I, 292, on ne mentionne pas le nom de Candavajji; mais il se trouve dans le *Dîpav.*, 4, 46 et 5, 57. La forme sanscrite de Sonaka est probablement Çaunaka ; de Siggava, Çaigrava.

2. D'après Justin, XV, 4, Candragupta doit avoir fondé son empire peu de temps après la mort d'Alexandre le Grand. Cette induction est confirmée par un autre fait : Açoka parle, dans un édit de la 13e année de son couronnement, de Magas, roi de Cyrène, comme d'un personnage qui est encore en vie. Magas mourut en 258. Si l'on ajoute aux années de règne de Candragupta et Bindusâra (24 + 27 ou 28) 12 années d'Açoka, et s'y l'on additionne le total avec 258, on obtient 321 ou 322, comme date du commencement du règne de Candragupta.

1. *Dîpav.*, 4, 28; 35, 5, 76.

2. Upâli est donc aussi versé dans le Dharma — qui était proprement la spécialité d'Ânanda — que dans le Vinaya.

de Maître de la Discipline, le patriarche mourut en l'an 30 [3].

Dâsaka avait été moine pendant 40 ou 45 ans [4], lorsqu'à Girivraja (Râjagṛha) il consacra comme moine Sonaka. Cette consécration est placée dans l'an 10 du règne de Nâga-Dassaka, ce qui s'accorde à peu près avec la chronologie de la généalogie royale. Il mourut 64 ans après sa consécration, donc l'an 60 après le Nirvâṇa après avoir nommé Sonaka chef de la Discipline.

Sonaka était moine depuis 40 ans [5] lorsqu'il consacra le duumvirat Siggava et Candavajji; on doit placer cet acte 40 ans après l'an 10 de Nâga-Dassaka, donc vers l'an 100 [6]. Le patriarche vécut jusqu'à l'an 126 après le Nirvâṇa, car il est dit qu'il mourut après avoir été moine pendant soixante-six ans.

C'est seulement après avoir atteint un âge très avancé que Siggava consacra Tishya-Maudgaliputra, — 64 ans après qu'il eut prononcé lui-même ses vœux. En mourant, douze ans plus tard, il désigna Tishya comme son successeur [7].

Tishya devint donc moine 164 ans après le Nirvâna, et chef de la discipline douze ans après. Il mourut 80 ou 86 ans (après avoir prononcé ses vœux [8]). Prenons le premier chiffre

268 et admettons que Candragupta * soit monté sur le trône l'an 320 avant Jésus-Christ, alors nous devons supposer que le patriarche a vécu jusqu'en 238 qui correspond à la 32e année du règne d'Açoka [1].

3. On ne tient pas compte du patriarche Kâçyapa.

4. Le premier nombre est donné *Dîpav*. 5, 78 ; le second, 4, 41. La mention de Pakuṇḍa, comme roi de Ceylan, au lieu de Paṇḍuvâsa, semble une erreur.

5. *Dîpav.*, 4, 44.

6. Exactement, 98 ; nous prenons pour plus de commodité le nombre rond, donné par la chronique, bien qu'il doive son origine à une faute de calcul.

7. *Dîpav.*, 5, 69, 93.

8. On indique deux fois le premier chiffre, une fois le second, dans une seule et même chronique : 5, 94, 95 et 107.

1. Les modifications que subit le chiffre final, selon qu'on met le commencement du règne de Candragupta quelques années plus tard, ou qu'on pré-

Dans ce qui précède, nous avons supposé tacitement que les années données aux patriarches expriment leur ancienneté, vu que la chronique, dans un vers d'ailleurs équivoque [2], après avoir énuméré les années, parle d'*upasampadâ*. Au contraire, si l'on suppose que les années représentent la durée totale de la vie de chaque personnage, alors, comme on prononce les vœux à l'âge de 20 ans, la différence totale, pour une série de cinq personnages, sera de cent ans, juste la différence qu'on obtient quand on compare le calcul des gens de Ceylan au calcul ordinaire des Septentrionaux, qui placent Dharma-Açoka un siècle, non deux, après le Buddha [3].

Si la série des cinq générations de Patriarches est authentique, l'histoire du concile de Vaiçâlî ne peut être vraie. Comment supposer que le Patriarche de l'an 100, Sonaka, ne soit pas nommé parmi les 8 Sthaviras, qu'il ne soit même pas mentionné parmi ceux qui assistèrent au Concile général, Concile auquel prirent part les Orientaux aussi bien que ceux du Pâṭheya? Comment le Chef du Vinaya, de cette Dis-

fère 86 à 80, n'ont pas besoin d'être indiquées. La chronique dit que le Patriarche mourut en l'an 26 du règne d'Açoka, (*sic* ; et non après son couronnement, qui, d'après la théorie singhalaise, tombe quatre ans après le commencement de son règne) : de cette manière on obtient un résultat différent, car 22 (c'est-à-dire le nombre des années du règne de Candragupta, moins deux, puisque Tishya prononça ses vœux dans la troisième année de Candagupta) ajouté aux 27 ans de son fils et à 26 d'Açoka, donne 75 et non 80.

2. Ouvrage cité, 5, 95 : « Upasampadâ de tous ».

3. Dans l'histoire profane, on se sert du même artifice pour allonger les dates. C'est ainsi qu'il est dit de Pakuṇḍa, qui, après avoir exercé pendant 16 ans le métier de voleur de grand chemin, devint à 37 ans roi de Ceylan, qu'il gouverna pendant 70 ans, et atteignit par conséquent l'âge de 106 ans. Il n'en eut pas moins pour successeur son fils Muṭasîva, qui régna pendant 60 ans ; les quatre fils de Muṭasîva se succédèrent tour à tour ; le dernier, Asela, mourut 92 (suivant d'autres 102) ans après la mort de son père. Par conséquent, il y eut, entre la naissance de Pakuṅḍa et la mort de son petit-fils, Asela, un intervalle de 258 (ou 268) ans ; *Dîpav.* 11, 1 ss. 17 ; 93 ; 18, 45-48. Si l'on diminuait de 100 ans cette période comprenant 258 (268) ans pour trois générations, ce serait encore un intervalle suffisant.

cipline, qui était justement l'objet du débat, a-t-il pu être considéré comme non-existant? Et comment Sarvakâmin pouvait-il, à ce moment, être qualifié de Patriarche univer-
269 sel, comme si Sonaka n'existait pas? * Il est évident qu'il n'y a aucun lien entre les deux « traditions », c'est-à-dire, fables dogmatiques : l'une des deux théories annule l'autre.

Quand on compare la généalogie de l'Église singhalaise à celle des Septentrionaux, le caractère apocryphe des deux listes de docteurs, en ce qui concerne la période préhistorique (antérieure à Açoka) et même des temps plus récents, ressort avec évidence. Les deux généalogies, en effet, n'ont pas un seul nom en commun, bien qu'il ne puisse être question ici d'une différence de secte. La tradition orthodoxe des Septentrionaux commence avec Kâçyapa, lequel ne peut cependant figurer comme successeur du Buddha qu'à titre honoraire, car, bien qu'on dise de lui qu'il transmit la dignité doctorale à Ânanda, il est affirmé expressément que celui-ci remplit cette dignité, pendant plus de 40 ans *après la mort du Seigneur* [1]. Ânanda, qui était donc réellement le premier Patriarche, mourut à l'âge de 85 ans [2].

Il y a une notice d'après laquelle le patriarcat de Kâçyapa aurait duré pendant dix ans [3] ; mais ceci est en contradiction

1. *Lebensb.* 307 et 309.

2. Ânanda fut converti en même temps qu'Upâli, 45 ans avant le Nirvâṇa; ce chiffre, ajouté à 40, donne 85, mais dans ce cas « âge » signifie « ancienneté ». Ce qui est amusant, c'est que, d'après la source citée dans la note précédente, Ânanda naquit le même jour que Râhuḷa, le jour même où le Gotamide atteignit la dignité de Buddha : Ânanda était par conséquent un nourrisson lorsqu'il devint disciple du Seigneur ! De *Lalita-V.* 177 et *Lebensb.* 238 on doit conclure, au contraire, qu'Ananda avait le même âge que le Bodhisatva. Au point de vue historique, tout cela est le comble de l'absurdité ; d'une absurdité telle, que les Bouddhistes eux-mêmes ont dû s'en apercevoir. Cela ne les a pas empêchés de transmettre fidèlement ces données contradictoires.

3. Vassilief, *B.* 38, annulé par ce qui est dit p. 318. En effet, le crépuscule domine pendant un laps de temps très court : à ce point de vue, on pourrait tenir compte de Kâçyapa comme Patriarche.

avec d'autres « traditions », et repose en outre sur une confusion d'idées. Kâçyapa occupait, il est vrai, le siège présidentiel lors du premier synode, mais seuls Ânanda et Upâli purent donner les renseignements nécessaires sur le Dharma et le Vinaya. Kâçyapa était le président, il avait convoqué les Arhats à l'assemblée, mais était incapable d'allumer la lumière de la Foi. Il est en outre connu comme un ascète particulièrement austère *, et est appelé « le premier des partisans de la théorie du Dhutâṅga » [1] ; il était donc un ermite, mais un ermite n'est pas nécessairement un grand docteur. 270

Le seul capable de transmettre convenablement le Dharma, était Ânanda, le très savant, comparable, pour la sagesse, à Bṛhaspati, l'illustre maître des Dieux ; et il est parfaitement explicable que ce soit lui, qui, en fait, ouvre, d'après les Septentrionaux, la série des Docteurs qui éclairent le monde, après le départ du Maître suprême, de même que les Singhalais invoquent l'autorité d'Upâli, qui était le plus versé dans le Vinaya. — Après avoir exercé pendant 40 ans la charge de Docteur, Ânanda la transmit à Yaças, et mourut de la façon miraculeuse qu'on sait, par auto-combustion [2]. A cette occasion, Madhyântika (comme aussi chez les Singhalais) devint Arhat.

Yaças s'occupait, du vivant du Buddha, de commerce maritime ; c'est seulement après la mort de celui-ci qu'il devint élève d'Ânanda. On l'identifie quelque part avec Çâṇavâsika [3] ; il est difficile de dire si c'est à tort ou à raison. Peut-être faut-il songer à un duumvirat ecclésiastique, comme cela semble être le cas pour Siggava et Candavajjî. Quoi qu'il en soit, Yaças remit le patriarcat à Upagupta, et celui-ci le transmit à Dhîtika. D'après la tradition suivie ici,

1. *Dîpav.* 4, 3, 5, 7. Comp. Beal, *Catena*, 256.

2. Cet événement eut lieu peu de temps avant la mort d'Ajâtaçatru, ce qui ne s'accorde pas avec la chronologie singhalaise : Târanâtha, 10, comp. *Lebensb.* 309.

3. *Lebensb.* 308.

la généalogie est donc : Ânanda, Yaças (ou Çâṇavâsika), Upagupta, Dhîtika.

Une autre liste, quelque peu divergente donne : Kâçyapa, Ânanda, Madhyântika, Çâṇavâsa et Upagupta [4]. Elle était plus particulièrement reçue chez les gens du Kashmir, qui honoraient Madhyântika comme l'apôtre de leur pays. Il est plus difficile d'expliquer, comment, dans une autre liste de patriarches *, un certain Uttara a pu être placé en tête : il y
271 succède au Seigneur avant Kâçyapa lui-même, et est donné comme le maître de Yaças [1]. Si cette tradition vénérable a quelque valeur, il faut en conclure que l'Uttara, représenté comme un élève renvoyé de Revata, et avec qui nous avons déjà fait connaissance, est un autre personnage.

Il y a une certaine confusion, non seulement dans l'ordre d'après lequel sont rangés les cinq premiers Patriarches, mais aussi dans les événements historiques qui les concernent. Yaças, dont nous avons déjà parlé, figure, dans toutes les sources septentrionales à nous connues, comme contemporain du second Açoka, de celui qui est connu par l'histoire, et non, comme dans les sources méridionales, du premier Açoka. Cependant, il est hors de doute que c'est toujours le même personnage qu'on désigne sous ce nom : dans toutes les traditions, quelques divergentes qu'elles soient, il est représenté à la fois comme protestant énergiquement contre les nouveautés des moines de Vaiçâlî, et comme très âgé. Il déclare lui-même quelque part [2] qu'il est le plus âgé de tous (à l'exception de Piṇḍola Bhâradvâja qui avait vu le Seigneur face à face). C'est grâce au pouvoir magique de ce vénérable vieillard que le pieux Açoka fut en état de faire paraître partout dans son empire, dans l'espace d'un seul jour, des sanctuaires remplis de reliques du Tathâgata [3]. D'autres

4. Vassilief, *B.* 225 ; Táranâtha, 14.

1. Târanâtha, 3, 4, 18.

2. Açoka-Avadâna (*Divyâvadâna* 399) chez Burnouf, *Introd.* 397.

3. *Divyâv.* 348, chez Burnouf, *o. c.*, 373 ; Târanâtha, 34 ; comp. 31.

attribuent ce mérite à Upagupta [4], de sorte qu'on est tenté de croire que Yaças, Çâṇavâsa et Upagupta ont été considérés comme les trois noms d'un seul et même personnage.

Çâṇavâsa, dont les renaissances nombreuses et miraculeuses ont déjà attiré notre attention, est, chez tous les Bouddhistes, rattaché étroitement à Yaças d'un côté, à Ânanda de l'autre. En dehors de ses renaissances, il s'est rendu célèbre par un autre grand miracle : de la caverne où il était assis * il rayonna avec une telle splendeur dans toutes 272 les directions de l'espace, que la lumière de deux nains qui voulaient lutter contre lui fut complètement éclipsée [1]. Il a atteint un âge incroyablement avancé, car sous un petit-fils d'Açoka, nous le retrouvons encore comme docteur à Mathurâ, dans le couvent Çarâvatî [2]. Ceci ne doit pas trop nous étonner, si nous nous rappelons comment les six hérésiarques, Purâṇa Kâçyapa et ses compagnons, étaient encore à l'œuvre, avec une vigueur toute juvénile, 500 ans après le Nirvâṇa [3].

Comme successeur de Çâṇavâsa, dans le patriarcat, on nomme Upagupta, un disciple de Yaças, et, d'après quelques-uns, aussi de Madhyântika [4]. C'était lui qui, en guide expérimenté, indiqua au pieux Açoka, lorsque celui-ci conçut le projet de bâtir des Stûpas, l'emplacement des lieux saints, en commençant par Kapilavastu et le parc Lumbinî [5]; ce qui prouve clairement, que, vers ce temps-là, personne

4. *Voy. des Pèl. B.* II, 418. Ailleurs, Upagupta est celui qui indique au roi la situation des lieux saints.

1. Târanâtha, 11.

2. Târanâtha, 51, comp. 293. Peut-être le personnage (la Lune?) se trouvait-il à ce moment dans une nouvelle phase.

3. C'est ce que nous apprend *Mil. P.*, 4. Inutile de dire que l'auteur de ce livre, en donnant une apparence historique à de pareilles fables, fait tacitement connaître ce qu'il pense du caractère historique des hérésiarques et du Buddha lui-même.

4. *Lebensb.*, 309.

5. Burnouf, *Introd.* 382.

dans le pays, sauf Upagupta, n'avait la moindre idée de l'emplacement réel de Kapilavastu. Upagupta est célèbre par sa lutte contre le Diable, et la victoire brillante que, dans une dispute sur la religion, il remporta sur cet ennemi né de la vraie lumière [6]. Il est également le héros d'une légende édifiante qui nous fait connaître la destinée tragique de la courtisane Vâsavadattâ à Mathurâ [7].

Le patriarche suivant s'appelait Dhîtika, et était le fils d'un brahmane d'Ujjain. On dit que la jeunesse d'Açoka coïncida 273 avec les dernières années * de ce Père de l'Église [1], ce qui ne s'accorde pas bien avec les données chronologiques relatives à son prédécesseur Upagupta, encore moins avec le renseignement qu'il fit de nombreuses conversions dans le Tokharistân, pays où régnait alors le roi Minara. Que ce soit le roi Ménandre, vivant au second siècle avant notre ère, ou quelque autre personnage, qui se cache sous le nom de Minara, il peut être difficilement question de la prédication de la Foi dans ce pays avant les dernières années du roi Açoka.

Dhîtika transmit la dignité au Noir (Kâla) de Magadha, et celui-ci la céda à Sudarçana. Ce dernier passe pour avoir converti le roi Kanishka [2]. Comme cet illustre patron du Bouddhisme vivait au premier ou deuxième siècle après J.-C., il faut admettre de toute nécessité la perte de plusieurs noms dans la liste, — à moins qu'on ne suppose que toute la série des Patriarches n'est qu'une accumulation de fictions dogmatiques. Rappelons en passant que Sudarçana est tantôt représenté comme un roi du Kashmir, qui portait dans cette dignité le nom de Simha, tantôt comme le fils d'un commer-

6. Târanâtha, 16. Dans le cours du récit, on voit qu'Upagupta n'était pas un de ceux qui avaient vu le Seigneur; le vieil historien Indradatta ne le fait paraître que 50 ans après le Nirvâṇa; *o. c.* 42.

7. On trouve la légende traduite chez Burnouf, *Introd.* 146.

1. Târanâtha, 47; comp. 23.

2. *Lebensb.* 310; Târanâtha 58.

çant de Bharoch, et retournons maintenant, afin de ne pas nous avancer trop loin dans l'histoire, à Madhyântika, personnage extrêmement intéressant, bien qu'il ne soit pas universellement reconnu comme Patriarche.

Madhyântika, ou Madhyânta (c'est-à-dire Celui du milieu du jour) n'est pas moins connu chez les Méridionaux que chez les Septentrionaux. Son nom vit dans le souvenir des Singhalais, comme celui du docteur qui consacra Mahendra, l'apôtre de Ceylan. Il fut un de ceux qui furent envoyés par Tishya Maudgaliputra, afin de prêcher la Foi dans tous les pays de la terre. C'est ainsi qu'il arriva dans le Gândhâra et dans le Kashmir, où il dompta un Nâga (esprit des eaux) furieux, et apporta le salut à des êtres innombrables [3]. Buddhagosha, qui est particulièrement bien renseigné sur ces événements, raconte qu'il y avait une fois, dans le Kashmir et le Gândhâra, un roi des Nâgas, nommé Aravâla qui, un jour — c'était à l'époque de la moisson, — suscita un orage mêlé de grêle, qui détruisit le blé mûr dans les champs * et 274 donna naissance à une flaque d'eau aussi grande qu'une mer. Le Sthâvira Madhyântika quitta immédiatement Pâṭaliputra, prit son vol à travers les airs, et descendit près de l'étang habité par Aravâla, dans l'Himalâya. Quelques jeunes Nâgas, voyant qu'un étranger, la tête rasée, vêtu de haillons et d'une robe couleur de tannin, faisait toutes sortes de mouvements sur l'eau — marchant, s'arrêtant, s'asseyant, se couchant — vinrent trouver le roi, pour lui raconter ce cas singulier, sur quoi Aravâla devint tellement furieux, qu'il suscita un terrible orage, accompagné de pluie et d'éclairs. Ni cet effroyable orage, ni les troupes que le roi des Nâgas envoya contre le moine chauve, n'eurent le moindre effet. Madhyântika ne se soucia pas de ces efforts pour le chasser et, avec un sang-froid admirable, il se contenta de réciter une poésie, ce qui fit une impression écrasante sur le roi des Nâgas, qui,

3. *Dîpav.* 7, 25, 8, 2; 4. Buddhaghosha, dans *Sutta-V.*, I, p. 314.

frappé de l'inanité de ses efforts, devint tout affligé et triste. L'apôtre saisit ce moment favorable pour édifier et réconforter ce tyran humilié, avec cette conséquence heureuse que le Nâga se convertit à la doctrine du Buddha, avec 84,000 des siens qui furent tous confirmés comme laïques par Madhyântika. Et les choses n'en restèrent pas là : d'autres habitants des Monts Neigeux, tels que lutins, génies, elfes, reçurent joyeusement la triple formule du salut et les cinq commandements moraux, en même temps que le lutin Pañcaka, avec sa femme et ses 500 enfants, fut élevé au premier degré de sanctification. En outre, Madhyântika défendit à tous les esprits des eaux, lutins et géants, de faire à l'avenir du mal aux hommes et de détruire les moissons. Il prêcha dans ce pays la parabole du « serpent venimeux », amena cent mille familles à embrasser la vie monastique et fit parcourir à 80,000 créatures tous les degrés de la sanctification [1]. On ne dit pas que l'apôtre ait converti un seul être humain.

275 *La tradition septentrionale, qui raconte, au sujet de l'apôtre du Kashmir, une histoire qui, pour le fond, revient au même que le récit que nous venons de donner, nous apprend en outre que ce fut le Buddha, qui, peu avant son extinction, donna l'ordre à Ânanda d'envoyer Madhyântika, après l'avoir consacré, dans le Kashmir, afin de convertir le roi des Nâgas Hûlunta, et de propager la doctrine dans ce pays [1]. Quand les jours furent accomplis, l'apôtre partit pour le Kashmir, vainquit Hûlunta et prêcha la religion avec un tel succès, que déjà un siècle après le Nirvâṇa, beaucoup de couvents florissaient dans le pays. Ceci est confirmé par Hiuen Thsang, qui, avec une exactitude que nos autorités singhalaises pour-

1. Un autre apôtre, Madhyama (c'est-à-dire Celui du milieu), qui, aussi dans l'Himalaya, fit parcourir à 800 millions de lutins les degrés de sanctification, n'est évidemment qu'un double de Madhyântika : *Dîpav.* 8, 10; *Sutta-V.* p. c.

1. *Lebensb.* 290, 309. La légende rapportée en détail dans Târânatha, 12, a beaucoup de traits en commun avec la version de Buddhagosha.

raient lui envier, nous apprend que Madhyântika, le disciple d'Ânanda, accomplit la conversion du roi des Serpents en l'an 50, et que ce prince après avoir quitté son étang, fonda 500 couvents [2].

Avant de déployer son activité dans le Kashmir, Madhyântika demeurait à Bénarès. A cause de l'opposition que lui firent les gens de la ville, il l'avait quittée et pris son vol à travers les airs, vers le mont septentrional Uçîra, avec une suite de 10,000 saints ; de là, il partit plus tard pour le Kashmir. On prétend qu'il y annonça la Loi pendant vingt ans, jusqu'à sa mort. Il doit donc être mort avant ses contemporains Yaças et Çâṇavâsa, ce qui n'est nullement incroyable, quoi qu'on pense d'ailleurs du caractère réel de ces personnages. Quand on se rappelle que Madhyântika était déjà un Voyant, et a dû, par conséquent, avoir atteint un certain âge, au moment où Ânanda s'éteignit si magnifiquement [3], il faut supposer, en prenant pour base la chronologie des Singhalais, que l'apôtre arriva à un âge de plus de deux siècles et demi. Si l'on suit, au contraire *, le calcul le plus ordinaire chez les Septentrionaux, on peut grouper les chiffres de façon que Madhyântika atteigne l'âge de cent ans environ. 276

Il n'en est pas de même en ce qui concerne Yaças, Çâṇavâsa et Sarvakâmin : pour ceux-ci les deux séries de traditions se valent ; qu'on place des Sthaviras, âgés de 150 ans, sous Kâla-Açoka ou sous Dharma-Açoka, cela revient au même. Quelque préférence qu'on donne à l'une ou à l'autre de ces deux collections de fables, chacun reconnaîtra que les deux traditions sont également sans valeur, justement dans le détail qui déciderait la supériorité historique de l'une sur l'autre, nous voulons dire l'indication de l'âge des personnages.

2. *Vie de H. Th.* 95; la date indiquée s'accorde avec celle donnée par Târanâtha, voir chez celui-ci 10, et comp. 12.

3. Târanâtha, 9.

En comparant entre elles les données relatives à l'époque du second Concile, on s'aperçoit bien qu'il y a un déplacement de dates, mais sans qu'on puisse dire avec certitude quelle est la tradition qui a conservé la forme la plus ancienne du récit. Cependant, nous avons montré par des chiffres évidents, que les Singhalais ont ajouté cent ans au moins à l'intervalle qu'on peut supposer avec vraisemblance entre la naissance du roi de Ceylan, Pakuṇḍaka, et la mort de son dernier petit-fils, Asela. Si l'on diminue de cent ans ou un peu plus le chiffre traditionnel, décidément impossible, on déplace en même temps la date du second Concile d'un nombre d'années correspondant à la différence entre la chronologie du Nord et celle du Midi [1].

Admettons un instant, pour le besoin du raisonnement, qu'il y ait un fond de vérité historique dans le récit relatif au 277 second Concile, * alors il faut conclure que le compte rendu, tel que nous le possédons dans différentes versions, n'a pu être rédigé que longtemps après l'événement. Ceci est encore plus vrai pour les légendes sur Yaças et Upagupta et sur le rôle qu'ils ont joué lors de la construction des 84,000 Stûpas par ordre d'Açoka. Pour qu'une pareille exagération fût possible, il faut supposer, semble-t-il, qu'au moment de l'invention de ces récits il existait déjà beaucoup de Stûpas dans l'Inde, et qu'en même temps l'époque d'Açoka appartenait à

1. Le Concile eut lieu 6 ans avant l'arrivée au trône de Pakuṇḍaka. Entre cette dernière date et la mort d'Asela s'écoulèrent 222 ans (d'après le *Mahâv*. 232), de sorte qu'Asela mourut 228 (ou 238) ans après le Concile ou, après soustraction des années superflues, 128 (ou 138) ans après. Entre la mort d'Asela et l'an 18 de Dharma-Açoka il y a un intervalle de 92 (ou 102) ans. D'après ce calcul, Açoka aurait pris le pouvoir ou aurait été couronné (les chroniques singhalaises jonglent continuellement avec ces deux termes) 110 (ou 120) ans avant la mort d'Asela, et le Concile aurait eu lieu quelques années avant le commencement du règne d'Açoka. Or, nous avons vu que 100 n'est que le chiffre le plus minime qu'on a le droit de soustraire de l'intervalle traditionnel, monstrueusement allongé; si l'on prend 120, le second synode tombe sous le règne de Sa Pieuse Majesté. Voir *Dipav*. chap. 11, 17 et 18.

un passé lointain, dont tout souvenir direct était perdu. Ce n'est qu'après un semblable intervalle qu'il est possible de faire figurer des Saints, qui ne sont au fond que des figures mythiques ou des mannequins dogmatiques, au milieu d'une génération dont les représentants les plus illustres, rois, ministres et autres, vivent encore dans le souvenir, mais dont l'état réel et l'histoire réelle sont à peu près complètement oubliés. Si la transformation des mythes et récits légendaires transmis par la tradition s'est faite à pareille époque, très postérieure aux événements, des divergences, comme celles que nous avons remarquées entre les rédactions septentrionale et méridionale, ne sont plus tout à fait inexplicables.

Les circonstances qui ont donné lieu à l'adoption de deux dates aussi écartées pour le deuxième Concile, sont inconnues; on ne peut certainement pas supposer une différence de secte. Toute l'Église du continent de l'Inde reconnaissait comme règle fondamentale les décrets des Anciens, des 500, avec Kâçyapa, Ânanda, Upâli, etc., en tête, et des 100, avec Sarvâkamin, Yaças et les autres. Elle était donc aussi conforme à la vieille Foi, aussi orthodoxe, que la division singhalaise.

Entre la majorité de l'Église de l'Inde, d'un côté, et la secte des Sthaviras, établie à Ceylan, de l'autre, il s'est produit à la longue une divergence. C'est ainsi que s'explique le fait que chacune de ces deux subdivisions de l'Église reconnaît, en dehors de l'autorité des deux premiers Conciles, celle d'un Concile plus récent. Le troisième Concile de l'une des deux subdivisions n'est cependant pas le même événement que le troisième Concile de l'autre.

Les Singhalais reconnaissent, comme troisième synode officiel,* celui qui se serait réuni, à Pâṭaliputra, 18 ans après le couronnement du roi Açoka. Il peut sembler étrange, que, contrairement aux deux premiers Conciles, celui-ci ne soit nullement mentionné dans l'appendice au Culla-Vagga. S'il existait un compte rendu officiel de cette assemblée, ou quelque récit reconnu comme tel par le commun accord des 278

différentes sectes de l'Église singhalaise, pourquoi la pièce n'a-t-elle pas été jointe aux deux autres comptes rendus ? Le premier témoignage relatif à cet événement important est celui du Dîpavaṁsa, qui n'a pas été rédigé avant le quatrième siècle de notre ère, par conséquent plus de 500 ans après l'événement [1]. Il est indubitable que cette chronique a emprunté bien des détails à des sources plus anciennes; mais tant que la date de celles-ci reste entièrement inconnue, nous ne pouvons juger la valeur du récit que nous allons résumer que d'après des raisons intrinsèques. Remarquons d'avance qu'en tout cas le Concile de Pâṭaliputra ne peut avoir été un Concile général, s'il est vrai que, peu de temps après le concile des Vaiçâlî, le Mahâsâṅghikas se sont séparés des orthodoxes, d'après ce que racontent les sources singhalaises elles-mêmes.

5.— Concile sous Tishya Maudgaliputra. — Mission des apôtres.

Les Sthaviras qui dirigeaient le deuxième concile prévirent qu'après un laps de 118 ans, il s'élèverait un ascète, qui, descendu du Ciel, naîtrait comme homme dans une famille brahmanique; qui aurait pour nom Tishya et pour surnom Maudgaliputra. Il était prédestiné qu'il serait reçu dans l'Ordre et consacré par Siggava et Candavajjî, et que, par la suite, il confondrait l'hérésie et confirmerait la vraie Foi. Ces choses arriveraient lorsque le roi Açoka, prince pieux et augmentateur du domaine de la Foi, régnerait à Pâṭaliputra.

Lorsque les 700 moines qui avaient défendu la doctrine orthodoxe à Vaiçâlî, étaient *tous* décédés [2], le futur Tishya descendit du Ciel, naquit comme homme et sut, à l'âge de

1. En dehors du *Dipâv.* 5, 55, le concile et ce qui s'ensuit sont décrits *Sumaṅgala-Vilâsini*, 29 et ss., *Sutta-V.*, I, p. 294, *Mahâv.* 30 et *Saddhamma-Saṅgaha*, chap. I.

2. Donc, Siggava et Candavajjî n'étaient pas du nombre des 700 : ils étaient encore dans les limbes.

seize ans, tout le Veda par cœur [1], * et de plus, les poèmes 279 épiques et la glossologie. Un certain jour, il soumit au P. Siggava quelques questions difficiles, relatives au Veda. Bien que Siggava n'eût jamais étudié les Vedas, il répondit couramment à toutes les questions, car, grâce à la quadruple sagesse qu'il possédait en qualité d'Arhat, il connaissait les trois Vedas par intuition.

A son tour, le Père proposa une question posée par le Buddha, une sorte de devinette, à laquelle le jeune étudiant ne sut pas répondre. La conséquence immédiate fut que Tishya manifesta son désir de devenir moine. On satisfit son désir ; il reçut l'enseignement de Candavajjî et fut consacré prêtre par Siggava. Ceci arriva dans la seconde année du règne de Candragupta, donc de 218 à 212 avant J.-C. [2].

Ce prologue ne promet pas un récit bien historique, et Tishya, surnommé Maudgaliputra, plutôt que descendu du ciel, semble sorti de la cervelle imaginative d'un moine quelconque [3].

Les événements qui auraient donné lieu à la réunion d'un Concile sous la direction de Tishya, sont décrits avec le plus de détail par Buddhaghosha, et, d'une façon beaucoup plus succincte, par la chronique la plus ancienne, laquelle,

1. Ce qui est absurde, car, dans l'Inde, on estime le temps dont on a besoin pour étudier un seul Veda à 12 ans, en moyenne ; pour tout le Veda, c'est-à-dire les trois Vedas, on l'estime à 36 ans.

2. Entre cet événement, c'est-à-dire la consécration de Tishya et le second Concile, il y a un intervalle de 64 ans, en non de 118. Ce dernier chiffre, qui, d'après le calcul singhalais, indique l'intervalle entre le 2e Concile et l'avènement d'Açoka, ne correspond, dans la vie de Tishya, à aucun fait important. En tout cas, il est impossible de dire que, 118 ans après le 2e Concile, Tishya « surgit, » « s'élève », « naît », « apparaît », ou quel que soit le terme qu'on emploie pour traduire *uppajjati*.

3. On trouve dans *Mil. P.* 3, le détail important que Tishya Maudgaliputra fut vu par le Buddha. Cela peut être vrai, pourvu qu'on comprenne que c'est l'intellect (*buddhi*) qui a inventé le personnage Tishya. Le poète « voit » son poème, d'après une expression indienne ; au moyen âge, on disait, dans différentes langues européennes, que le poète « trouve » son poème.

en revanche, semble donner au moins deux versions différentes. Nous essayerons de fondre ces notices diverses, partout où cela est possible, et nous laisserons de côté,
280 autant que faire se peut, les récits de miracles, * dans lesquels Buddhagosha et le Mahâvaṁsa sont beaucoup plus riches que la chronique plus ancienne [1].

Dans la neuvième année après le couronnement d'Açoka, la cinquième après sa conversion, le nombre de ceux qui, à l'exemple du roi, avaient embrassé le Bouddhisme, particulièrement parmi les brahmanes et les barons, était devenu considérable. A mesure que les profits des fils de Çâkya augmentaient, ceux des moines des autres sectes diminuaient. Le dommage qui en résulta pour les ascètes hétérodoxes, Gymnosophistes, Moines blancs, Porteurs de tresses, Ajìvikas et autres, détermina ces Saints terrestres à se faire admettre, pour la forme, dans la congrégation des fils de Çâkya. Dans peu de temps, ces faux frères eurent le dessus [2] ; dans le seul couvent du Jardin d'Açoka, à Pâṭaliputra, il n'y avait, dans l'an 236 après le Nirvâna, pas moins de 60,000 (soixante mille !) moines. Les vrais fils de Çâkya ne voulaient avoir rien de commun avec ces gens-là, qui s'étaient introduits subrepticement dans l'Ordre et y propageaient toutes sortes de mauvaises pratiques et de doctrines erronées ; il en résulta que, pendant sept années, l'Uposatha ne fut pas célébré dans le Jardin d'Açoka. Le roi, averti à la fin de ce triste état de choses, résolut de prendre des mesures énergiques, afin de rétablir la discipline. Il donna l'ordre à un de ses fonctionnaires supérieurs, de faire de sorte que les différends entre les moines fussent apaisés, et que l'Uposatha eût lieu régulièrement. Le fonctionnaire, lorsqu'il voulut exécuter les ordres dont il était chargé, se heurta à la mauvaise volonté

1. *Dipav.* 7, 34-59 ; *Sutta.-V.,* I, p. 306-313 ; *Mahâv.* 42-46.

2. On pourrait en conclure que, vers ce temps-là, le nombre des vrais fils de Çâkya était encore insignifiant, quoiqu'on puisse penser du nombre des laïques.

des moines, qui refusèrent obstinément de célébrer l'Uposatha avec les hérétiques. Furieux de cette résistance, il voulut procéder d'une façon expéditive, et se mit à sabrer les hommes pieux, qui, à ses yeux, étaient tout simplement des rebelles, * ou, comme dit Buddhaghosha, à leur couper 281 la tête, jusqu'à ce que le tour du P. Tishya fût venu. Or ce Tishya n'était pas le premier venu, mais le propre frère du roi, et le fonctionnaire, le reconnaissant, n'osa continuer la boucherie. Il revint immédiatement chez son maître, auquel il fit un récit fidèle des événements. Le roi apprit avec tristesse ce qui s'était passé, car une pareille rigueur n'était nullement dans ses intentions, et, afin de réparer le mal causé par le zèle inconsidéré de son serviteur, il se rendit en personne au couvent. Arrivé là, il déclara solennellement que le fonctionnaire, en agissant avec une telle sévérité, avait outrepassé les ordres royaux. Il prit en outre la liberté de demander à qui, d'après les moines, la faute devait être reprochée, à lui, le roi lui-même, ou au fonctionnaire. Quelques-uns étaient d'avis que la faute était imputable au roi; d'autres, que celui-ci ne pouvait être chargé du péché, ayant agi dans de bonnes intentions. L'âme d'Açoka fut déchirée par le doute. Il demanda qui serait capable de mettre fin à ce doute cruel; on lui désigna alors Tishya Maudgaliputra, qui demeurait de l'autre côté du Gange (ou : en amont du Gange). Le roi suivit ce conseil, et envoya un vaisseau, pour lui amener le grand homme, dont, jusqu'à ce moment, il avait ignoré complètement l'existence [1].

Lors de la rencontre entre Açoka et le grand inconnu, le premier soupçonna bien que son visiteur serait capable de mettre fin à ses doutes et de terminer en même temps le différend, mais il ne voulait procéder qu'avec prudence, et

1. Dans l'*Açoka-Avadâna,* chez Burnouf, *Introd.* 379, Upagupta est le grand homme qui se rend, en vaisseau, de Mathurâ, à Pâṭaliputra, afin d'aller visiter le roi.

demanda à Tishya de lui montrer d'abord un échantillon de son pouvoir magique. Le Père acquiesça avec plaisir à cette demande équitable, raconta ensuite un conte d'animaux, et déclara enfin que le roi n'était pas coupable.

Après quelques jours, un synode fut convoqué par le roi. 282 * A l'assemblée assistèrent 1,000 moines, que Tishya Maudgaliputra avait choisis d'entre un nombre de 60,000 (soixante-mille[1]). Après avoir récité le traité « Kathâ-vatthu », qui fait partie de l'Abhidharma, et avoir ainsi écrasé les incrédules, le président dirigea d'une façon magistrale le troisième Concile, dans le Jardin d'Açoka, à Pâṭaliputra. Dans l'espace de neuf mois, les travaux furent terminés, et la vénérable assemblée fut close au milieu d'un tremblement de terre solennel.

Tout ce récit, du commencement à la fin n'est, — le lecteur l'aura déjà observé lui-même — qu'un entassement d'impossibilités. Il est impossible qu'Açoka, qui s'intéressait tellement aux choses religieuses, ait ignoré pendant sept années ce qui se passait dans un couvent, situé dans sa propre capitale. Il est impossible que lui, le protecteur de la Foi, après avoir gouverné pendant 22 ans, n'eût jamais entendu parler d'un homme aussi extraordinaire que Tishya Maudgaliputra, qui est, par dessus le marché, présenté comme le supérieur et le maître de Mahendra, le fils du roi [2]. Il est impossible que tant de milliers de loups se soient introduits dans le bercail orthodoxe, sans être découverts et expulsés quelque temps après; même si les fils de Çâkya étaient un contre mille, ils n'avaient qu'à mettre le roi au courant de la situation, et Açoka, ou tout autre roi indien à sa place, eût fait mettre les intrus à la porte. Il est à peu près impossible que les neuf dixièmes du monde bouddhique ignoraient l'exis-

1. On ne dit pas d'où sortaient subitement ces 60,000 fils de Çâkya, qui restèrent après un premier triage préliminaire entre les vrais et les faux frères.

2. *Dîpav.* 7, 26 ; *Mahâv.* 40.

tence d'un personnage tel que Tishya Maudgaliputra, et, autant que nous sachions, l'aient toujours ignorée. On s'explique, en outre, difficilement, comment l'immense majorité des Bouddhistes eussent passé sous silence le Concile de Pataliputra, s'ils en avaient, à quelque degré, admis l'autorité, comme ils admettaient celle des deux premiers Conciles.

Tout cela, pour ne pas parler du caractère incohérent, absurde et puéril du récit en lui-même, fortifie la première impression qu'on reçoit en lisant le récit de la prédiction relative à la descente de Tishya Maudgaliputra. Pour le dire en un mot : * la plupart des détails qu'on nous donne, relativement au concile de Pâṭaliputra, sont des fables dogmatiques. Cependant, le récit doit contenir un fond de vérité : en effet, les preuves qui indiquent qu'il a été rédigé avec un but précis, ne manquent pas. Quelle a été au juste l'intention qui a amené cette déformation des événements réels, c'est ce que nous ne pouvons que deviner. 283

La théorie ecclésiastique nous apprend, que, dans le premier Concile, on a établi le texte canonique du Vinaya et des Suttas. Les dogmes qui font partie de l'Abhidharma étaient contenus dans les Suttas. Le deuxième synode, purement conservateur, n'amena aucun changement. C'est lors du troisième Concile qu'on voit paraître subitement un « traité spécial », sur des questions du domaine de l'Abhidharma. Ce livre, qui, ne fût-ce que pour sa forme, ne peut être rangé parmi les Suttas, vient tomber, pour ainsi dire, du ciel ainsi que Tishya Maudgaliputra lui-même, le docteur qui « révéla » ou « publia » [1] le traité Kathâ-vatthu. Entre les traités de l'Abhidharma et Tishya-Maudgaliputra, il existe un lien intime, on peut dire nécessaire. Car Tishya, ou Upatishya, est un des noms de Çâriputra [2], renommé comme le

1. *Dîpav*. 7, 41.

2. Tishya, comme synonyme de Çâriputra, se trouve dans le *Lotus*, p. 58, où Burnouf a traduit le mot par « bienheureux ».

modèle des Abbidharmistes et reconnu comme tel par les religieux, qui, entres autres preuves de vénération, avaient bâti à Mathurâ une tour à reliques en son honneur [3]. D'autre part, Mudgalaputra, ou, comme on l'appelle le plus souvent, Maudgalyâyana [4] est bien connu comme un grand contemplatif, exemple lumineux pour tous ceux qui approfondissent le Dhyâna. Il se distinguait en outre, de même 284 que Çâriputra, * par la facilité avec laquelle il pouvait faire des miracles. D'après l'usage indien, c'est à Tishya, autrement dit Çâriputra [1], et à Mudgalaputra, qu'on fait remonter quelques-uns des sept traités sur l'Abhidharma, qui sont communs aux Septentrionaux et aux Méridionaux [2]. Le grand Tishya Maudgaliputra, dont l'existence ne fut révélée à Açoka que 22 ans après le commencement de son règne, n'est qu'un mannequin dogmatique, composé ingénieusement de deux moitiés, dont l'une est Tishya (Çâriputra), et l'autre, Mudgalaputra. Il répond à ces deux personnages, aussi bien en « révélant » ou « proclamant » [3] un traité sur l'Abhidharma, qu'en faisant des miracles avec la plus grande facilité, sans aucune préparation, ainsi qu'Açoka en fut témoin.

En résumé, la fable d'un Concile général sous Tishya Maudgaliputra est destinée à commémorer l'apparition du premier livre consacré exclusivement à l'Abhidharma, livre qu'on attribuait, afin d'en rehausser l'autorité, à deux précurseurs

3. Fa Hian. *Travels*, 57, *Voy. des Pèl. B.* II, 209.

4. Il s'appelle Mudgalaputra, entre autres, *Voy. des Pèl. B.* II, 208, 217, 284; comp. I, 103. La forme Maudgaliputra (Moggaliputra) revient au même.

1. *Culla-V.*, 7, 4; *Sutta-V.*, I, 311.

2. Nous reviendrons plus tard sur les titres de ces ouvrages, en traitant du canon; Vassilief, *B.* 107; Burnouf, *Introd.* 448; c'est ainsi que le livre Dharmaskhandha (pâli : Dhamma-saṅgaṇi), a été proclamé, ou révélé, par Maudgalyâyana, ou par Çâriputra; le Prajñapti-çâstra (pâli : Puggala-paññatti) par Maudgalyâyana. On peut voir dans Târanâtha, 56, que les plus orthodoxes d'entre les Bouddhistes niaient que les sept Abhidharmas fussent l'œuvre de Buddha; l'école des Sautrântikas niait même que ces sept traités remontassent à Çâriputra ou à quelque autre auteur traditionnel.

3. *Dîpav.* 7, 56.

connus et inséparables parmi les disciples du Seigneur. Il n'est nullement impossible que l'ouvrage ait été publié en effet du temps d'Açoka. En cela nous croyons que le récit est véridique.

Si la solution proposée de l'énigme est juste, elle ne répond cependant pas encore à la question : pourquoi c'est l'Église singhalaise seulement, ou plutôt une secte de cette Église, celle du Mahâvihâra, qui a cru nécessaire d'imaginer (ou de conserver soigneusement) cette fable. * Quel intérêt dogmatique les moines du Mahâvihâra ou du Grand Monastère, et peut-être aussi les autres sectes singhalaises [1], pouvaient-elles avoir à représenter une assemblée de sectaires comme un Concile général? Il est difficile de résoudre ce problème, à l'heure actuelle, vu notre connaissance fort imparfaite des dogmes particuliers des différentes sectes. Une chose, cependant, est certaine : lors du triage des moines orthodoxes et hétérodoxes, immédiatement avant le Concile de Pâṭaliputra [2], triage qui reposait uniquement sur la profession d'un point du dogme purement métaphysique et où le Vinaya n'était pour rien, on met expressément en avant que le Buddha était un partisan de la doctrine du Vibhajya [3] (*vibhajyavâda*). Le moyen de savoir rapidement et sûrement si quelqu'un est orthodoxe, est de s'assurer s'il est Vibhajyavâdin, ou non. Or, les Vibhajyavâdins forment une subdivision du Sthavira-vâda, la doctrine des Vieux-Croyants [4]. Il semble d'abord singulier que

285

1. Nous disons ceci parce que nous ne savons à peu près rien des dogmes et du canon des autres sectes de l'île.

2. *Sutta-V.* I, p. 312.

3. On ignore en quoi consistait cette doctrine.

4. Târanâtha, 270 ss. D'après les Mahâsâṅghikas (hétérodoxes), les Vibhajyavâdins sont une des trois grandes divisions de l'Église, et ils en font dériver, entre autres, les Mahîçâsakas : d'autres placent les deux sectes sur la même ligne. Fa Hian (*Travels*, 165) trouva à Ceylan des Mahîçâsakas ; il ne ressort pas clairement de ses paroles si c'étaient les moines d'Abhayagiri ou bien ceux du Grand Monastère qui appartenaient à cette secte. On trouvera d'autres détails sur cette secte ainsi que sur les autres, dans l'appendice.

le nom des Vibhajyavâdins, dont nul ne met en doute l'orthodoxie, ne se trouve pas dans les listes singhalaises connues[5]; en revanche, les moines ne cessent de se glorifier eux-mêmes, ainsi que les religieuses, parce qu'ils sont de si bons Vibhajyavâdins[6]. On reçoit l'impression que, tout en étant fiers de leur doctrine du Vibhajya, considérée comme le comble de l'orthodoxie, ils n'aient pas voulu qu'on considérât Vibhajyavâdin comme un nom de secte; * ils tenaient avant tout au titre de Vieux Croyants, partisans de la doctrine des Sthaviras, qui ne connaissent ni changement, ni même l'ombre d'une modification. Plus on est fier d'une prérogative, moins on est sûr de la voir reconnaître par d'autres. Les religieux de Ceylan (ou, plus spécialement, ceux du Grand Monastère), devaient prouver deux choses, s'ils voulaient maintenir leurs prétentions à une pureté extraordinaire de doctrine, à l'encontre d'autres sectes, non moins orthodoxes. Ils devaient d'abord démontrer que la doctrine du Vibhajya, leur doctrine à eux, était l'expression la plus pure de l'orthodoxie, dans le domaine de la métaphysique; cette théorie devait donc être représentée comme une pierre de touche. En outre, on devait pouvoir nommer un Concile, qui, justement en se servant de cette pierre de touche, avait éliminé les éléments hétérodoxes et rétabli l'ancienne doctrine dans toute sa pureté. Si un Concile, — obligé, par sa nature même, de maintenir et, au besoin de restaurer, la doctrine non falsifiée, originale — si un Concile avait reconnu la doctrine du Vibhajya comme la seule vraie, il allait de soi que cette doctrine remontait au temps du Buddha, et descendait de lui, fût-ce par des intermédiaires. C'est ainsi que naquit le troisième et dernier Concile général, Concile imaginaire, sous la présidence de

5. Entre autres *Dipâv.* 5, 45-50, où les Kâçyapikas sont nommés deux fois de suite, comme deux sectes différentes, ce qui est absurde : il semble qu'on ait passé expressément un nom sous silence, et mis deux fois celui des Kâçyapikas, afin d'obtenir le total de sectes requis.

6. *Dipav.* 18, 1; 41, 44.

Tishya Maudgaliputra, personnage non moins imaginaire.

C'est au même personnage que les Singhalais attribuent le projet d'envoyer des apôtres dans les pays voisins, afin d'y prêcher la Foi [1]. Il semble bien un peu étrange que ce chef des croyants, descendu des régions célestes, n'ait eu cette idée excellente que lorsqu'il était déjà âgé de 70 ans; encore plus étrange, que l'Ordre existât déjà depuis 280 ans, d'après la chronologie singhalaise, sans que personne eût eu l'idée de répandre la doctrine du Salut en dehors des limites du Madhyadeça et du Magadha. Mais ce qui est bien plus extraordinaire, c'est que les Bouddhistes qui ont réellement accompli l'œuvre de conversion, ne savent rien d'une mission des apôtres à cette époque, et ne savent rien non plus de Tishya Maudgaliputra * qui aurait envoyé ces apôtres, ni du 287 Concile qui fut le point de départ de la propagande de la Foi parmi les païens [1]. Tout cela est bien fait pour nous disposer à la méfiance, une méfiance qui ne disparaîtrait que dans le cas où il serait prouvé que les actes de ces apôtres portent l'empreinte de la vérité historique.

On peut admettre, en général, que les détails qu'on nous donne sur l'organisation de chaque mission sont pris dans la réalité. Chaque apôtre, est-il dit, était assisté de quatre auxiliaires, puisqu'il fallait cinq personnes pour accomplir légalement la cérémonie de la consécration. Cependant, nous voyons immédiatement que ce n'était pas une règle absolue, puisque Madhyântika, l'apôtre du Gândhâra et du Kashmir, accomplit à lui seul toutes les conversions et tous les miracles dans les contrées qui lui étaient assignées.

Les noms inoubliables des apôtres — noms qui cependant,

1. *Dîpav.* chap. 8. *Sutta-V.* I, 314.

1. D'après ces Bouddhistes, des apôtres partirent vers les 16 régions de l'horizon, immédiatement après la disparition de Kâçyapa. Cette façon de se représenter les choses est purement mythique, et par conséquent poétiquement vraie; au contraire, la pseudo-histoire fausse à la fois l'histoire et la mythologie. — *Lebensb.* 308, 321.

à quelques exceptions près, sont tombés en oubli chez les neuf dixièmes des Bouddhistes, ou n'y ont jamais été connus — sont Madhyântika, Mahâdeva, Rakshita, Dharmarakshita le Grec, Dharmarakshita le Grand, Rakshita le Grand, Madhyama, Sona et Uttara, et enfin Mahendra.

Les exploits glorieux de Madhyântika qui, malgré grêle et coups de vent, resta immobile à son poste, exploits non moins célèbres chez les Septentrionaux que chez les Méridionaux, ont déjà été rapportés avec le détail nécessaire, de sorte que chaque lecteur aura pu apprécier le caractère mythologique de ces hauts faits, absolument purs de tout mélange historique.

Le second apôtre, Mahâdeva, fut envoyé dans le pays de Maisore, dans le Dekkhan. A la suite d'une seule récitation du Devadûta-Sutta, qui dépeint les terreurs de l'Enfer, il 288 convertit le nombre respectable de 40,000 créatures * pour lesquelles la lumière de la Loi se leva. D'autres créatures, en nombre égal, embrassèrent la vie religieuse.

Des conversions non moins merveilleuses furent accomplies par le troisième missionnaire, Rakshita, qui avait pour champ d'action le pays de Vanavâsî, au Nord-Ouest du Maisore. Elevé dans l'air à la façon d'un météore, il prêcha avec un tel succès que 60,000 de ses auditeurs parcoururent le Dharma; 37,000 embrassèrent l'état monastique, et 500 couvents ou édifices religieux furent fondés.

Le P. Dharmarakshita, qui était Grec, prêcha la Foi sur les frontières occidentales, lui aussi avec un complet succès. Il rafraîchit 37,000 créatures avec le nectar de la Loi, pendant que mille hommes de sang royal et plus de 6,000 femmes entrèrent dans l'Ordre [1].

1. C'est ce que dit Buddhaghosha, qui aura consulté certainement des sources inconnues, car la poésie mnémonique qu'il cite ne parle que de « beaucoup de gens » et le Dîpavaṁsa ne donne pas non plus de nombres exacts. Dans la suite, les chiffres de Buddhaghosha ne seront plus cités toutes les fois qu'ils manqueront dans les autres versions.

Le vénérable Dharmarakshita le Grand remplit sa tâche d'apôtre dans le pays des Mahrattes, situé au nord du pays de Vanavâsî. Il convertit beaucoup de monde en racontant une fable.

Le thaumaturge, Rakshita le Grand, se rendit comme missionnaire dans le royaume des Grecs (en Afghanistan et en Bactriane) et y fit de nombreuses conversions en récitant un certain Sutta.

Madhyama, dont le nom est rattaché à celui de quatre autres soi-disant compagnons [2], convertit dans les Monts Neigeux une foule de lutins*, en tout, cinq royaumes ; il n'est 289 pas question d'hommes, et c'eût été imprudent d'en parler ; car tout le monde savait, dans l'Inde, que c'est dans ces régions qu'on trouve les royaumes des Lutins, Elfes, Génies, Esprits des Eaux, etc.

Le couple Sona (ou Sonaka) et Uttara se rendit dans la région de Suvarṇabhûmi [1], où, grâce à son pouvoir magique, il détruisit les démons. Buddhaghosha veut que Sona-Uttara — personnage en quelque sorte dédoublé, il en parle souvent au singulier [2] — ait chassé une géante, qui s'élevait

2. Ces noms sont donnés sous des formes très diverses : Mûlakadeva ou Alakadeva, Kassapagotra (de la lignée de Kaçyapa), Dundubhisvara, Durabhisara etc., Sahadeva. Dans une partie de ces noms, on peut encore reconnaître des noms de peuples et des personnifications de la région du Nord : Alakadeva, le dieu d'Alakâ, est Kubera, le chef de la région du Nord ; Kaçyapa est le créateur et le patriarche du Kashmir, et Kassapagotra correspond donc à peu près à « homme du Kashmir » ; Durabhisara etc. semble une corruption de Dârvâbhisâra, une région bien connue qui fait partie du Kashmir ; la vraie leçon est probablement Dundubhissara, Dundubhîçvara, le Buddha de la région du Nord, nom dont Dundubhissara est une variante. Le premier nom signifie « seigneur du tambour » : l'autre « celui qui a le son d'un tambour » — le vent orageux du Nord. Le lien entre Madhyama et le Kashmir est déjà indiqué par le nom, qui n'est évidemment qu'une variante de Madhyântika.

1. C'est-à-dire le Pays de l'or, *el Dorado*, placé d'ordinaire dans le Nord-Est, plus tard identifié avec l'Indo-Chine, Malacca, etc.

2. Qu'on regarde Sona-et-Uttara comme deux personnages ou comme un seul, cela ne fait pas de différence, le nombre total des missions est toujours 9. Les Indiens divisent la terre en 9 parties, les 8 régions et le centre ; chaque partie est soumise à trois constellations.

de l'Océan et dévorait les enfants [3]. Il est amusant de voir que l'auteur de la chronique plus récente oublie complètement plus tard, en décrivant le Grand Stûpa, construit sous Dushṭa-Gâmani, que Sonottara avait été un apôtre sous Açoka et le mentionne comme un Ancien, âgé de seize ans [4].

Quant à Mahendra, c'est à lui qu'était réservée la tâche d'introduire la vraie Foi à Ceylan. La conversion de cette île est trop importante pour être racontée en quelques mots, et nous en renvoyons à plus tard le récit détaillé.

A l'exception peut-être de l'histoire de cette mission à Ceylan, tous les récits relatifs à des conversions faites par des Sthaviras légendaires, sont évidemment des contes, et il est difficile de se représenter des faits historiques, qui auraient pu donner naissance à de pareils récits. Ils n'ont rien de commun avec l'histoire réelle, sauf en ceci que ce fut un état de choses réel, postérieur de quelques siècles aux événements supposés, qui donna occasion à l'invention de 290 pareilles historiettes. C'est un fait historique * que le Bouddhisme a fleuri, pendant un laps de temps plus ou moins long, dans toutes les régions, dans tous les pays que nous venons d'énumérer [1]. Il est possible qu'on ait placé toutes

3. L'Hécate indienne, Durgâ, est la forme féminine du dieu du Temps, Çiva, qui demeure dans le Nord-Est.

4. *Mahâv.* 185; du reste, excellent messager de la lumière. Sonottara, pendant les 150 ans qui s'étaient écoulés entre sa mission comme apôtre et son activité sous Gâmani, avait eu tout le temps de se rajeunir plus d'une fois, de même que les hérésiarques; comp. plus haut, p. 247. — *Dîpav.* XIX, 6, ne mentionne qu'Uttara, et en même temps Dharmarakshita. Ce qui est encore plus remarquable, c'est qu'à cette occasion, le Buddha, le Dharma et le Saṅgha furent présents en personne.

1. La même idée se trouve au fond du récit pseudo-historique, d'après lequel Tishya Maudgaliputra prévit dans son esprit « dans quels pays la doctrine s'établirait à l'avenir ». Des Sages comme les moines bouddhiques, qui devaient justifier leur renom d'omniscience, et qui se vantaient de tout savoir sans avoir jamais rien appris, comme nous l'avons vu, entre autres, dans le cas de Siggava, pouvaient difficilement avouer qu'ils ne savaient à peu près rien de la façon dont la Foi s'était propagée aux temps anciens.

les conversions du temps d'Açoka, parce qu'on avait encore quelque souvenir des missions que ce roi avait envoyées dans les pays étrangers.

Les matériaux mythiques dont on disposait n'étaient pas bien nombreux. Afin d'introduire quelque variété et quelque contraste dans le tableau, on se servit du moyen ordinaire : d'une seule figure on en fit deux, ou plus. C'est ainsi qu'on obtint Madhyântika et Madhyama, de même qu'on avait à la fois un Meru et un Sumeru, une Mâyâ et une Mahâ-Mâyâ, un Îçvara et un Maheçvara, un Pushya et un Tishya. Le seul Rakshita donne quatre variations, Dharma-rakshita, etc. C'est faire beaucoup avec peu de chose, quoiqu'en fin de compte le résultat ne soit pas encore bien fameux.

Parmi les personnages illustres mentionnés dans ce court récit des missions à l'étranger, les seuls connus aux Bouddhistes septentrionaux, en dehors de Madhyântika, sont Mahâdeva et Uttara. Le rôle que saint Mahâdeva joue dans la tradition septentrionale [2], n'est pas précisément celui d'un apôtre de la vraie religion. Il était, par son origine, le fils d'un marchand originaire de Maruṭa (Maruṇḍa) ; dans sa jeunesse, il avait tué son père, sa mère et un saint [3] ; ensuite, pris de remords, il s'était enfui au Kashmir. Dans ce pays, où nul ne connaissait ses antécédents, il fut sans peine admis dans la congrégation des fils de Çâkya, et comme il était doué d'une grande intelligence, il devint, en peu de temps, versé dans les trois Piṭakas * et un virtuose de la Contemplation [1]. Le Diable bénit son œuvre, son nom devint célèbre partout, chacun le prit pour un saint, et le nombre 291

2. Târan. 51, 293 ; Vassilief, *B.* 38.

3. Maheçvara, c'est-à-dire Çiva, considéré comme le Temps, met fin à ce qu'il y a de plus ancien et de plus respectable.

1. Çiva est célèbre comme, « seigneur de la science » (*vidyeça*, etc.), comme maître du Yoga, et comme connaisseur des trois Vidyâs ou Vedas (autrement dit, les trois Piṭakas).

de ses admirateurs augmenta tous les jours [2]. Un jour qu'il se trouva, avec un grand nombre de moines, à Mathurâ, ou, suivant d'autres, à Pâṭaliputra, et que ce fut son tour, lors de la célébration de l'Uposatha, de réciter le Prâtimoksha, il ajouta, la récitation finie, un verset de sa propre fabrication : « Les Dieux eux-mêmes sont sujets à l'ignorance; les voies qui mènent au but final dépendent de la parole, et les Arhats ne peuvent échapper au doute. »

Les moines plus âgés s'élevèrent avec force contre ces thèses dangereuses, et ils déclarèrent ouvertement qu'elles étaient contraires à la parole du Seigneur. Les frères plus jeunes, au contraire, prirent parti pour Mahâdeva, ce qui amena de grandes disputes. Le docteur sceptique poursuivit cependant sa critique destructive, en donnant de fausses explications des textes sacrés. Après sa mort, le moine Bhadra, qui passait généralement pour une incarnation du Diable, se chargea, véritable Méphistophélès et digne représentant de « l'Esprit qui nie, » de découvrir toutes sortes de contradictions et de points douteux dans l'Ecriture. En même temps, il publia cinq points, qui, d'après lui, remontaient au Buddha : 1. réponse ; 2. ignorance ; 3. doute ; 4. recherche ; 5. rétablissement de l'Etre. En conséquence, on vit naître une foule d'opinions diverses, et la discorde augmenta de plus en plus. Les efforts mis en œuvre par des hommes saints et érudits, pour mettre fin à ces disputes, échouèrent, parce qu'un grand nombre des moines subissaient l'influence du Diable. Ce ne fut qu'après la mort de Mahâdeva et de Bhadra qu'on reconnut la véritable nature de ces deux hérétiques.

292 * Bien que la légende que nous venons de résumer soit loin d'être claire, il est cependant connu d'ailleurs que Mahâdeva et Bhadra sont des noms de Çiva, qui, dans sa qualité de

2. Historique : dans le Kashmir, le culte de Çiva a fait grand tort au Bouddhisme.

dieu du Temps, peut être appelé le Génie de la destruction.

Une autre « tradition » rend Mahâdeva responsable du premier schisme, qui amena la séparation des moines de la Grande Assemblée d'avec les Sthaviras [1]. D'autres versions ne donnent pas son nom ; on y lit seulement ce qui suit : Ce fut cent ans après que le Seigneur eût atteint le Nirvâṇa définitif, et que le soleil lumineux se fût couché ; peu de temps après, il y eut un schisme dans la Congrégation, dans le royaume de Pâṭaliputra, sous le règne d'Açoka [2]. Les points sur lesquels roulait la dispute étaient : 1. occasion d'autres [3] ; 2. ignorance ; 3. doute ; 4. répétition de la recherche ; 5. origine de la Voie (cherchée) dans la parole.

Il y a un lien indiscutable entre ces cinq points ou articles et ceux que nous avons mentionnés plus haut. On peut également les rapprocher des cinq subdivisions d'un Adhikaraṇa, c'est-à-dire question, point en discussion, comme on les emploie dans la scolastique de la Mîmâṁsâ : 1. le sujet ; 2. le doute (l'objection) ; 3. le lien (entre le sujet et les données dont on dispose) ; 4. réfutation du doute ; 5. jugement final [4]. Nous retrouvons ces cinq subdivisions dans la dialectique indienne sous la forme modifiée que voici : 1. thèse ; 2. base de la thèse ; 3. exemple (cas analogue) ; 4. application de l'exemple au point en discussion ;

1. La tradition suivie par Târanâtha dit la même chose, sous une autre forme. Mahâdeva, d'après Târanatha, aurait vécu du temps du second Kâçyapa. Ce dernier personnage doit avoir été créé exprès pour servir de pendant à Mahâdeva, parce qu'il était généralement admis que Mahâdeva el Kâçyapa étaient inséparables, et qu'il existait cependant d'autres versions qui plaçaient le premier après Açoka.

2. Vassilief, *B*. 58 ; comp. 224.

3. C'est sans doute une mauvaise traduction de quelque mot sanscrit qui signifiait « ouverture, introduction, » ou encore d'*upadeça,* « proposition » (par ex. d'un problème d'arithmétique), et aussi : « leçon donnée à apprendre ».

4. Cette méthode est une application de la procédure, dont les subdivisions correspondantes sont : le fait ; la plainte du demandeur ; témoignages et preuves de fait ; défense de l'accusé ; sentence.

5. conclusion, consistant formellement dans la répétition de la thèse.

293 *Une des thèses de Mahâdeva, celle qui dit : « les voies qui mènent au but final dépendent de la parole », ne peut manquer de nous rappeler que Çiva, en sa qualité d'éther, est, entres autres, l'élément de la parole (et du son). Il est aussi le père de la l'étymologie, de la grammaire [1]. En effet, les disputes savantes causées par les théories de Mahâdeva se rapportent plutôt aux subtilités techniques de la grammaire et de l'étymologie, qu'à la religion. Târanâtha dit [2] :

« A la suite des nombreuses opinions particulières, on vit se former différentes méthodes d'étymologie, et, à la suite de nombreuses objections et de malentendus, la discorde ne fit qu'augmenter. Ceux qui enseignaient les Sûtras dans les langues des différents pays, introduisirent, en modifiant quelque peu l'alphabet et l'ordre des mots, plusieurs syllabes longues et brèves, placées au début des mots. »

Quand on considère la diversité de la nature de Çiva, on ne s'étonne pas que le Mahâdeva des Méridionaux joue un rôle tout différent de celui d'hérésiarque.

Saint Uttara, tel qu'il est connu des Septentrionaux, au premier abord, n'a, lui aussi, pas grand chose de commun, ni avec Sona-et-Uttara, ni avec Uttara, l'élève de Revata. On le considère comme le successeur du Seigneur, antérieurement à Kâçyapa [3]. Ceci est indiqué par le nom lui-même, car *uttara* signifie, entre autres, le « suivant ». Il figure aussi, à côté de Kâçyapa et de Revata, parmi les grands Arhats, mêlés dans la lutte relative aux cinq articles. Mais ce

1. Etude très importante aux yeux des grammairiens scolastiques de l'Inde. Dès l'époque de Patañjali (ou déjà antérieurement), on a soutenu dans l'Inde l'absurdité que la grammaire « est nécessaire pour arriver à la béatitude céleste ; la parole est Mahâdeva (un grand Dieu) » dit le Sage que nous venons de nommer.

2. Passage cité.

3. Târanâtha, 3, 18, 291, 299.

qui est le plus important, c'est qu'Uttara, ou Dharma-Uttara, est l'ancêtre spirituel de la secte des Tâmraçâṭîyas (Robes rouges) et Sañkrântikas [4] *. Saint Uttara vivait à l'Orient, 294 où il reçut l'hospitalité du roi Mahendra [1]; on prétend même que ce prince bâtit pour lui le couvent de la Patte-du-Coq (Kukkuṭapâda) [2].

L'examen comparé des légendes ecclésiastiques, nous a conduit à un résultat à bien des égards négatif. Néanmoins, bien que ne pouvant être utilisées directement comme sources historiques, ces légendes sont importantes, comme produits de la vie spirituelle des fils de Çâkya à une époque où ils étaient déjà solidement établis au dehors aussi bien qu'à l'intérieur de l'Inde. La plupart de ces récits ne sont pas tant des descriptions d'événements, que des explications après coup d'un état de choses déjà existant; explications qui sont présentées, non sous forme d'hypothèses plus ou moins ingénieuses, mais sous celle de récits, dont les principaux éléments consistent en mythes anciens, en contes populaires plus modernes et en allégories inventées de propos délibéré.

L'idée qu'il y a trois Conciles, et trois Conciles seulement, a été suggérée, selon nous, par les fêtes qui ouvrent les trois saisons liturgiques de l'année (saisons devenues trois siècles dans la chronologie des Bouddhistes). A ces moments, le passé est séparé de l'avenir; il y a une rupture [3] — un déchirement, un schisme dans le Sañgha, dit la langue ecclésiastique des Bouddhistes. Mais la rupture, une fois faite, est aussitôt réparée. De là le fait que Kâçyapa et les siens devaient réparer * ce qui était cassé et disloqué. — C'est ainsi que 295

4. Vassilief, *B.* 41, 42, 113, 118, 150, 232.

1. Indra est le Prince de l'Orient.

2. Aucune source historique ne fait mention d'un roi terrestre Mahendra, régnant à Pâṭaliputra, ville près de laquelle était situé ce couvent.

3. Cette idée est exprimée avec une clarté parfaite dans *Çatapatha-Brâhmaṇa* 1, 6, 3, 36.

s'explique le fait que, quel qu'ait été le nombre réel de synodes, tenus par les frères ou des groupes d'entre eux, pour fixer le canon, une théorie inflexible a prescrit un nombre total de trois synodes seulement, pendant toute l'histoire ecclésiastique. On s'explique aussi, de cette manière, pourquoi le troisième Concile officiel des orthodoxes septentrionaux eut lieu plusieurs siècles après le Concile que les Singhalais, tout aussi fiers de leur orthodoxie, présentent de leur côté comme le dernier faisant autorité.

296 *6. — Règne d'Açoka. — Légendes au sujet de sa jeunesse et de sa conversion. — Ses édits. — Récits romanesques sur les dernières années de sa vie.

Açoka, ou, comme il s'appelle dans ses édits : Piyadassi (sanscrit : Priyadarçin) ou bien Devânâmpriya [1] Piyadassi, ou encore Devânâmpriya tout court, occupe une place unique dans l'histoire ecclésiastique, tant parce qu'il est célèbre, chez les Bouddhistes de tout pays, comme le plus grand bienfaiteur de leur religion, que parce qu'il nous a laissé, dans ses édits, des documents d'une authenticité indiscutable, qui sont d'une inappréciable valeur pour la science des antiquités indiennes.

Les écrits que le « pieux » roi fit graver dans le roc ou sur des colonnes de pierre, en divers endroits de son vaste empire, contiennent en grande partie une énumération de ses grandes et bonnes actions, de ses efforts pour travailler

1. Ce mot, titre honorifique pris par plusieurs rois, et qu'on peut assez bien comparer à « Sa Majesté Très Chrétienne » et autres titres analogues, peut être traduit par « le Pieux, le Dévot » ; plus tard il a pris le sens de « bête » (comp. la nuance quelque peu méprisante qui s'attache parfois en français au mot « dévot »). La traduction littérale en grec : θεοῖς φίλος « cher aux dieux », est appliquée dans un écrivain grec aux brahmanes : τὸ βραχμανῶν φῦλον ἀνδρῶν φιλοσόφων καὶ θεοῖς φίλων ; comp. Colebrooke, *On the sect of Jains.* Chez les Jainas, le mot est très usité dans un sens qui diffère peu ou point du sanscrit *bhadra.*

au salut temporel et éternel de ses sujets, de ses mesures en vue de leur bonheur corporel et spirituel ; le tout entremêlé d'exhortations aux membres des différentes sectes, leur recommandant une vie vertueuse et la tolérance mutuelle.

Bien que ces édits soient d'une valeur inappréciable pour l'étude de l'antiquité indienne, et extrêmement importants en tant que témoignages irrécusables, constatant l'existence de certaines idées et de certaines tendances dans certaines régions de la société indienne au troisième siècle avant notre ère, ils nous donnent peu ou point de renseignements sur l'histoire du temps. Aucune mention n'y est faite d'événements politiques [2], * le sermonnaire royal garde un profond 297 silence sur sa propre vie ; et sans la lumière que nous donnent les Purâṇas et les chroniques, nous ne saurions même pas les noms du père et du grand-père du roi ; bien plus, nous ne saurions même pas que son propre nom était Açoka. Si nous voulons retrouver les principaux faits de son règne et les principaux traits de son caractère, nous serons, par conséquent, obligés de puiser à des sources, ou peu abondantes, ou manifestement troubles. Un récit qui s'appuie sur de pareilles données a droit à l'indulgence ; dans l'hypothèse la plus favorable, il ne peut être qu'approximativement exact.

Açoka était fils de Bindusâra et petit fils de Candragupta, le fondateur de la dynastie des Mauryas. Au moment de la mort de son père il était gouverneur d'Ujjain. C'est ce que disent les chroniques singhalaises, et ce n'est nullement improbable [1]. Quelques années auparavant, s'arrêtant dans un de ses voyages à Vedisa [2], il y avait eu une amourette avec

2. A l'exception de la conquête du Kaliṅga, et ce fait même n'est indiqué que pour servir de texte à un sermon.

1. Ce qui est sûr, c'est qu'Açoka nomme plus tard, dans quelques-uns de ses édits, Ujjain et Takshaçilâ comme chefs-lieux de gouvernements, et mentionne particulièrement la dernière ville comme siège du prince héritier.

2. Aujourd'hui Bhilsa, près de Sanchi, endroit célèbre par les restes d'architecture bouddhique qu'on y trouve ; *Mahâvaṁsa* 83 donne à la ville le nom de Cetiya-giri, c'est-à-dire, Mont-du-Caitya.

la fille d'un riche marchand : de cette liaison naquirent un fils, Mahendra, et une fille, Saṅghamitrâ [3].

Ce qui semble beaucoup moins croyable, c'est qu'Açoka, pour se rendre maître du trône, aurait fait mettre à mort 99 de ses frères sur 100 ; il n'aurait épargné que Tishya, né du même lit que lui — personnage que nous avons déjà rencontré lors de la révolte des moines à Pâṭaliputra. Il aurait commencé par se débarrasser de Sumanas, le fils aîné de Bindusâra, et aurait assassiné ensuite, l'un après l'autre, les 98 autres frères. La chronique la plus ancienne raconte que 298 les assassinats * eurent lieu dans la quatrième année, c'est-à-dire, d'après le système singhalais, dans l'année qui suivit la conversion ; mais la même chronique dit ailleurs qu'ils eurent lieu avant le couronnement [1]. Une autre source dit qu'Açoka « gouverna pendant quatre ans », occupé à les assassiner (les 99 frères) » [2].

On dit que le fratricide régna quatre ans, avant d'être solennellement couronné. Cependant, une des chroniques se contredit sur ce point; elle dit [3] : « Le père (d'Açoka) nourrit 60 mille brahmanes; lui-même aussi les nourrit pendant trois ans ». Comme, d'après les Singhalais eux-mêmes, le roi se serait converti trois ans après son couronnement [4], il s'ensuivrait que le commencement du règne et le couronnement coïncideraient.

La confusion des sources singhalaises est telle, qu'on se demande s'il faut l'attribuer à l'extraordinaire bêtise des écrivains eux-mêmes, ou bien au fait que ceux-ci supposaient

3. *Dipâv.* 6, 16. *Mahâv.* passage cité. Le nom Saṅghamitrâ a un caractère particulièrement bouddhique. Comme Açoka ne fut converti que bien plus tard, il faut supposer que la mère vénérait les Trois Joyaux. Ceci s'accorderait avec ce que dit le *Mahâv.* (passage cité), qu'elle avait fait bâtir un Vihâra à Cetiyagiri.

1. *Dipav.* 1, 31 ; 6, 22.

2. *Sutta-V.* I, p. 301.

3. *Mahâv.* 25.

4. *Sutta-V.* I, p. 300.

une bêtise toute pareille chez leurs lecteurs. Toutes ces sources contiennent une description des privilèges extraordinaires dont jouissait Açoka, en vertu de son couronnement et déjà avant sa conversion. Son autorité s'étendait à un Yojana au-dessous de la surface du sol, et à une égale distance au-dessus de la surface, dans l'air. Tous les jours, les dieux lui apportaient des cruches d'eau, puisée dans le lac Anavatapta, dans les Monts Neigeux; puis des brosses à dents parfumées, faites des branches de l'arbrisseau à bétel; des myrobalans et des mangues mûres; des vêtements de couleur diverse; de la canne à sucre, des noix d'arec, etc. Les princes des Nâgas livraient des poudres et des huiles parfumées; les perroquets apportaient 9,000 [5] charges de riz, qui avait été préalablement mondé par des souris; les abeilles faisaient du miel; les ours forgeaient; des oiseaux chanteurs au doux ramage payaient leur cens au puissant empereur en chantant [6].

* On pourrait voir dans tout ceci une description allégorique 299 de la puissance d'un autocrate, à qui appartient le revenu des mines dans les entrailles de la terre, et à qui l'on apporte, de toutes les provinces de l'empire, un choix de produits : des glaces de l'Himâlaya, des fruits exquis, des mets et des tissus de différentes régions, des animaux sauvages pour les ménageries et des oiseaux pour les volières. Quel que soit le nom que méritent les auteurs de pareils récits, ce n'est certainement pas celui de simples chroniqueurs. Nous ne sommes nullement en présence d'une naïveté, quand on nous raconte qu'Açoka fit chercher Kâla (c'est-à-dire le temps), le grand prince des Serpents, dont la vie est d'un âge du monde et qui a vu les quatre Buddhas face à face, et le pria de lui montrer un spectacle, consistant dans l'apparition du « Parfaitement Sage, Buddha, metteur en mouvement de la roue de la Loi,

5. Allusion aux 9 régions de la terre.

6. *Dîpav.* 6, 2; *Sutta-V.*, passage cité.

dont le règne ne finit pas ». Le serpent satisfit à ce désir, en faisant paraître, dans un décor convenable, un magnifique Buddha, avec les 32 signes distinctifs requis. Ce fut un plaisir pour tous les yeux; c'est pourquoi, on célébra, lors de cette fantasmagorie, une fête, qui reçut le nom très caractéristique de « Fête de l'œil », et dura une semaine [1]. Dans les sources les plus anciennes, ce miracle (c'est-à-dire phénomène de la nature) se place avant la conversion du roi; chez Buddhagosha aussi, le récit précède la mention de la conversion ; dans la chronique postérieure, le morceau a été déplacé, afin que la fantasmagorie puisse avoir lieu après la conversion.

Les « traditions » septentrionales, d'ailleurs divergentes entre elles, se distinguent par une certaine couleur romanesque, qui ne contribue pas à les faire paraître plus dignes de foi, bien qu'il soit juste de reconnaître qu'elles sont
300 moins extravagantes que celles du Sud. * Nous n'en pouvons passer le contenu sous silence, ne fût-ce que pour faire connaître l'esprit de ces contes [1].

Bindusâra avait, d'une jeune fille brahmanique de Campâ (le moderne Bhagalpur), deux fils, Açoka et Vigatâçoka [2].

1. *Sutta-V.* I, pass. cité. *Dîpav.* pass. cité. *Mahâv.* 29. Il est évident, non seulement que le Buddha n'est ici autre chose que le Soleil, mais encore que l'inventeur du récit avait parfaitement conscience de cette signification, quelle qu'ait été la pensée de ceux qui le copièrent. *Dîpav.* 6, 14, il est question « d'un magnifique résultat, obtenu par une aumône (ou : des aumônes) ». Malheureusement le roi n'avait pas encore à ce moment eu occasion de faire preuve de sa générosité à l'égard des fils de Çâkya.

1. La biographie complète d'Açoka est contenue en 7 récits distincts, mais qui se font suite et dont le premier porte plus particulièrement le titre d'Açoka-Avadâna, faisant partie du Divyâvadâna; Târanâtha, 40; Burnouf, *Introd.* 358-435 ; comp. 149.

2. Burnouf traduit ce nom par : « celui dont le chagrin est éloigné ». Mais « chagrin » est *çoka* et non *açoka;* c'est là un fait auquel les explications absurdes, sérieusement proposées ou non, des commentateurs bouddhiques ne peuvent rien changer. *Vigatâçoka* peut signifier : « Açoka qui est parti, » ou, en y joignant un mot comme *kâla* (temps) : « (le temps) où Açoka était

Afin de savoir lequel de ses fils était le plus apte à hériter de l'Empire, le roi, sur le conseil d'un certain moine mendiant, Piṅgalavatsâjîva, mit les princes (dont le nombre n'est pas indiqué) à l'épreuve. Cette soi-disant épreuve, qui consistait au fond, dans l'artifice d'un devin, prédisant l'avenir d'Açoka d'après certains gestes et certaines actions, se termina à l'avantage de celui-ci. Un peu plus tard, on envoya le jeune prince avec une armée composée de quatre corps de troupes, afin de soumettre la ville de Takshaçilâ à l'autorité du roi. Bien qu'une armée composée de quatre corps de troupes consiste régulièrement en infanterie, chars de guerre, cavalerie et éléphants, cette armée soi-disant complète n'avait ni soldats, ni armes, ni chariots, à peu près rien, en un mot. Heureusement, cela ne fit pas de difficulté, Açoka, grâce à son mérite moral, pouvant exiger l'apparition d'armes et de soldats, et les Dieux lui accordant immédiatement ce qu'il exigeait. Lorsque le prince, avec cette force formidable, parut devant Takshaçilâ, les habitants se rendirent, de sorte qu'il eut le loisir de poursuivre ses conquêtes jusqu'à ce qu'il eût soumis la terre entière. Sur ces entrefaites, les habitants de Takshaçilâ se soulevèrent de nouveau. Bindusâra envoya cette fois, pour les soumettre, son fils Susîma [3], mais celui-ci, moins heureux que son frère, ne réussit pas à s'emparer de la ville *. La santé du roi commença à décliner pendant ce (301) temps, et celui-ci comprit que le moment était venu pour lui de faire des arrangements pour l'avenir. Il résolut de nommer Susîma son successeur, et de donner à Açoka le gouvernement de Takshaçilâ. Les ministres ne furent pas contents de cet arrangement, et imaginèrent une ruse. Ils teignirent Açoka de safran, et enduisirent des pots de fer d'une solution de minium — le sens de ce détail n'est pas clair —

parti ». Nous reviendrons plus tard sur le véritable caractère de cette conception allégorique.

3. Chez les Singhalais, le fils aîné s'appelle Sumanas.

puis ils dirent au roi qu'Açoka était malade. Au moment où le roi était sur le point de rendre l'âme, ils amenèrent auprès de lui le prince en habits de gala, et conseillèrent au roi de placer Açoka sur le trône, jusqu'au moment où Susîma serait revenu. Le roi se fâcha, mais le prince s'écria : « Si le trône me revient légitimement, puissent les Dieux, dans ce cas, me placer le diadème sur la tête ! » A peine avait-il prononcé ces paroles, que les Dieux accoururent et accomplirent son désir. En voyant ce miracle, Bindusâra eut un crachement de sang chaud, et rendit l'âme. A la nouvelle de ce qui s'était passé, Susîma était revenu immédiatement à Pâṭaliputra et avait essayé de s'emparer de la ville, mais il mourut misérablement dans un puits, que le rusé Râdhagupta, le ministre d'Açoka avait creusé pour le faire périr [1].

D'après une autre rédaction, très divergente, de ce roman [2], Açoka était le fils du roi Nemita et le fruit d'une liaison adultère avec la femme d'un marchand. Il avait six frères aînés, fils d'autres femmes : Lakshamaṇa, Rathika, Çaṅkhika, Dhamika, Padmaka et Anûpa. Lorsque l'éducation d'Açoka fut achevée, ses frères apprirent, par une confidence d'un 302 vieux devin brahmanique *, que le jeune prince était prédestiné à monter sur le trône. En attendant, le jeune bâtard, très doué, se rendit utile en soumettant les Nepâlais et les Khasas révoltés, en récompense de quoi il reçut de son père la ville de Pâṭaliputra. Là il vécut pendant quelques années dans le luxe, au milieu de tous les plaisirs de la jeunesse. Il arriva que le roi Camasa, du pays de Magadha, étant décédé, et aucun de ses fils ne voulant monter sur le trône, le ministre Gambhîraçîla [1] gouverna le pays pendant quelques

1. Ce Râdhagupta, dont il est dit qu'il quitta sa retraite, en apprenant qu'Açoka venait de monter sur le trône, présente une certaine ressemblance avec Vishṇugupta, autrement dit Câṇakya qui, dans d'autres légendes indiennes, figure comme conseiller de Candragupta.

2. Târanâtha, 26.

1. C'est-à-dire : « l'Impénétrable, le Rusé » ; c'est encore un doublet, semble-t-il, de Vishṇugupta.

années. Il s'éleva entre lui et le roi Nemita, un différend qui amena une guerre sur les bords du Gange, à laquelle les six fils aînés de Nemita prirent part. Sur ces entrefaites, Nemita mourut. Les deux ministres du roi tinrent la nouvelle secrète, afin de ne pas donner du courage aux gens du Magadha, et essayèrent de gouverner eux-mêmes pendant quelque temps, mais cela ne dura qu'une semaine, la nouvelle de la mort du roi ayant transpiré, et les bourgeois se refusant à obéir plus longtemps aux ordres des ministres. Juste à propos, les ministres se rappelèrent que le moment prédit par le devin était venu ; ils firent par conséquent venir Açoka, et le placèrent sur le trône. Après que les six princes eurent battu les gens du Magadha, et se furent emparés des six villes [2], ils s'établirent dans ces six villes, avec leurs ministres, sans songer à marcher au Nord du Gange [3]. Après quelques années, qu'Açoka passa au milieu des plaisirs de l'amour, ce qui lui valut le nom de Kâma-Açoka (c'est-à-dire Açoka de l'amour), il se querella avec ses frères, guerroya contre eux pendant quelques années, et finit par les tuer, en même temps que leurs 500 ministres.

On s'explique difficilement, comment d'antiques traditions écrites, quelque brèves et grossières qu'on se les représente, auraient pu donner lieu à des récits aussi divergents *. Des récits écrits ne peuvent se modifier ainsi que par suite de véritables falsifications. Quoi qu'il en soit, les témoignages relatifs à la jeunesse d'Açoka se contredisent entre eux et se détruisent eux-mêmes, et comme on ne peut pas rendre de pareils récits plus dignes de foi en les soumettant à des mutilations arbitraires, nous ne pouvons, sans d'autres données — qui manquent jusqu'ici — rien décider relativement aux fratricides d'Açoka. Certainement, après avoir entendu de pareils témoins à charge, tout juge acquitterait un prévenu,

303

2. Çrâvastî, Ayodhyâ, Bénarès, Vaiçâlî, Râjagṛha et Campâ.

3. Malheureusement, quatre de ces six villes sont justement situées au Nord du Gange.

accusé de cent [1] fratricides. Il est également évident que la « tradition » méridionale [2] est de beaucoup la plus extravagante des deux. C'est à celle-ci que nous rendons maintenant la parole.

Açoka, après avoir régné pendant quatre ans, fut couronné dans sa vingtième année pleinement accomplie [3]. Si cette expression a un sens, elle veut dire qu'il avait atteint l'âge de vingt et un ans [4]. Il est vrai que cela ne s'accorde pas avec un autre renseignement, d'après lequel, à ce moment là, il aurait déjà eu un fils, Mahendra, âgé de quatorze ans, mais cela ne fait pas de difficulté, puisque les Singhalais, comme on l'a vu plus haut, font jouer des rôles de parricides à de tout jeunes enfants, et revêtent, ce qui est tout aussi fort, un petit garçon de sept ans, de la dignité d'Arhat, ainsi que nous allons le voir. L'histoire de ce petit prodige, qui serait devenu, dans la main de quelques moines, un instrument pour la conversion d'Açoka, est un modèle du genre [5], et mérite bien d'être donné ici, dans la forme la moins surchargée.

304 * Lorsque Sumanas, le fils aîné de Bindusâra, fut tombé entre les mains impitoyables d'Açoka, Sumanâ, la femme de Sumanas, s'enfuit, dans un état de grossesse avancée, vers un village habité par des Câṇḍâlas, et y accoucha d'un fils, auquel elle donna en reconnaissance de la protection qui lui avait été accordée par le génie d'un arbre banian, le nom de Banian (Nigrodha). Lorsque le petit prince fut âgé de sept

1. Ce nombre rond est donné par le *Dîpav.* 6, 21.

2. Nous ne savons à quelle époque remonte cette soi-disant « tradition ». Buddhaghosha, qui ne manque jamais l'occasion de citer d'anciennes poésies mnémoniques, n'en peut invoquer une seule pour l'histoire d'Açoka. La chronique la plus ancienne a été rédigée peu après l'an 300 de notre ère.

3. *Dîpâv.*, 6, 26.

4. Candragupta était encore très jeune lorsqu'il monta sur le trône, de sorte que, lorsqu'il mourut vingt-quatre ans plus tard, son successeur, Bindusâra, n'avait probablement atteint qu'un âge d'un peu plus de vingt ans. Il n'est nullement improbable que ce dernier, après un règne de vingt-sept ans, ait laissé un fils cadet, âgé de vingt ans.

5. *Dîpâv.*, 6, 34; *Sutta-V.*, I, p, 301; *Mâhav.*, 25.

ans, il fut reçu par un Ancien, le grand Varuṇa (l'Océan), dans la communauté (du Buddha). Or, il arriva que le petit garçon, immédiatement après qu'on lui eut rasé les cheveux, reçut la dignité d'Arhat. Le moinillon, à la fois Çrâmaṇera et Arhat, était un modèle de décorum monastique, et fit, un jour, par la dignité de son attitude, une telle impression sur Açoka, que celui-ci le fit venir et le pria de l'instruire. Banian commença en prononçant la sentence :

Le zèle conduit à l'immortalité, la négligence conduit à la mort;
Les zélés ne meurent pas; les négligents sont pareils aux morts [1].

Cette maxime produisit une si excellente impression, que le roi chercha immédiatement son salut dans les Trois Joyaux [2]. Il se fit admettre comme laïque, en même temps que ses femmes, ses enfants et ses parents, et fit célébrer une grande fête, pour marquer sa conversion à la religion du Buddha. Depuis ce moment, il prit l'habitude de régaler tous les jours 60,000 fils de Çâkya, après avoir chassé un nombre égal de moines hérétiques (brahmaniques et autres) [3]. * Ensuite il fonda le couvent Jardin d'Açoka, et construisit les célèbres 84,000 Vihâras, avec les sanctuaires y attenant, distribués sur tout le territoire de l'Inde. Afin de célébrer cet heureux événement, il y eut une grande fête, qui dura une semaine, et à cette occasion l'illustre souverain eut la satisfaction, que les simples moines, au nombre de 800 millions, les moines purifiés de toute souillure, au nombre de 100,000, et les religieuses, au nombre de 96 fois cent mille, tous venus pour assister à la fête, accomplirent, pour lui faire plaisir, 305

1. Ces vers se trouvent *Dhammapada*, 21.

2. La conversion eut lieu, à ce qu'on dit, trois ans après le couronnement.

3. Ceci est en contradiction avec les propres paroles du roi, qui déclare, dans ses édits, jusqu'à la vingt-septième année de son couronnement, qu'il protège également toutes les sectes, et qu'il se plaît également à visiter les brahmanes et les ascètes. Si les auteurs singhalais avaient eu encore quelque souvenir de ces édits, ils se seraient peut-être abstenus d'inventer de pareils contes à dormir debout.

un miracle, consistant en ceci que tous les 84 mille Vihâras de l'Inde lui apparurent devant les yeux [1]. Pendant que le pieux monarque contemplait avec ravissement ce spectacle magnifique, dans le couvent Jardin d'Açoka, et s'écriait avec un légitime orgueil, en pensant à sa libéralité extrême envers la Congrégation : « Je suis un partenaire de la religion du Buddha », le Sthavira Maudgaliputra Tishya prit la liberté de faire remarquer que le souverain ne pourrait être qualifié pleinement de « partenaire de la religion », que s'il pouvait se résoudre à céder à l'Église son propre fils, le prince Mahendra, et sa fille, Saṅghamitrâ. Le roi satisfit volontiers à ce désir, après s'être assuré que ses deux enfants — qui par un heureux hasard, étaient présents sur les lieux — n'auraient aucune objection à entrer en religion. Le prince et la princesse, ainsi que le mari de cette dernière, le prince Agnibrahman, et le prince Tishya, frère d'Açoka, né du même lit, et qui jusque-là avait rempli la dignité de vice-roi, prononcèrent leurs vœux. Ceci arriva six ans après le couronnement d'Açoka. A cause de toutes ces preuves de dévouement à la Congrégation, le puissant souverain mérita pleinement le surnom de Dharma-Açoka.

Les Bouddhistes septentrionaux savent, eux aussi, que le roi, après sa conversion et la construction des 84 mille Stûpas, reçut le nom de Dharma-Açoka, comme propagateur et protecteur du Dharma, tandis qu'il était connu auparavant comme le Cruel, Caṇḍa-Açoka [2]. * Ils aiment à s'étendre sur les atrocités dont le jeune roi se serait rendu coupable, avant d'être éclairé par la lumière de la Foi ; ils dépeignent, avec les couleurs les plus vives, l'exécution de 500 ministres, décapités un jour par le roi en personne ; celle de 500 de ses femmes, brûlées vives à une autre occasion ; enfin un atelier de tortures, arrangé par le roi sur le modèle de l'enfer de

306

1. *Dîpâv.*, 7, 1; *Sutta-V.* I, p. 303; *Mahâv.*, 38.
2. Burnouf, *Introd.* 375.

Yama, qu'il aurait vu lui-même dans une de ses pérégrinations lointaines [1]. Cette demeure infernale, vue du dehors, semblait délicieuse et séduisante, mais malheur à celui qui, trompé par les apparences, se laissait amener à entrer dans le perfide séjour ! Un impitoyable bourreau, le féroce Girika, s'emparait du malheureux, et le livrait aux tortures les plus épouvantables. — Un beau jour, il arriva qu'un certain Samudra (c'est-à-dire : Océan), un moine, qui parcourait le pays pour mendier des aumônes, vint à Pâṭaliputra, et vit le splendide édifice. Sans songer à mal, Samudra — qui, soit dit en passant, était un fils de marchand, né en mer, d'où son nom — entra dans la demeure infernale, d'une beauté traîtresse. Immédiatement, le bourreau s'empara de lui, et voulut commencer tout de suite son œuvre de tortionnaire; cependant, il se laissa fléchir, et accorda au moine inoffensif un délai d'une semaine. Ce délai passé, Girika prit sa victime, et la jeta dans une chaudière, remplie de sang, de graisse et d'excréments ; puis il voulut allumer le feu. Ce fut en vain, le feu refusa de prendre flamme, et pendant ce temps, le moine, tranquille et intact, était assis, les jambes croisées, sur un coussin de lotus. Le cas était extraordinaire; on fit venir le roi, et lorsque celui-ci accourut, avec un cortège de quelques milliers d'hommes, il assista à plusieurs miracles, plus étranges les uns que les autres. Dans une stupéfaction profonde, il vit le moine s'élever de la chaudière en l'air, comme un cygne qui prend son vol ; et, avec une profonde humilité, il demanda au saint homme qui il était. Samudra, voyant que le moment opportun était venu *, se fit connaître comme un fils de Buddha, et profita 307 de cette occasion pour rappeler une prédiction du Seigneur, qui avait dit qu'un siècle après le Nirvâṇa, il paraîtrait à Pâṭaliputra un roi Açoka qui répandrait les reliques du Sei-

1. Burnouf, *Introd.* 364 ; Fa Hian, *Trave s*, 127; *Voy. des Pél. B.* II, 414. Version très divergente chez Târanâtha, 29.

gneur. Il termina son discours par une admonestation sévère à l'adresse du tyran, l'exhortant à traiter le peuple avec douceur et non avec cruauté. Le roi fut profondément ému ; il se convertit, chercha son refuge dans les Trois Joyaux [1], et fit le vœu de couvrir la terre de reliques en l'honneur du grand Maître. Après l'achèvement des édifices sacrés, appelés tantôt Caityas, tantôt Stûpas ou Vihâras, une grande fête fut célébrée. Pendant sept jours consécutifs, le roi et sa suite, assis sur des épaules de Génies solidement bâtis, visitèrent ces bâtiments, dispersés sur la surface entière de l'Inde. Le huitième jour, Açoka manifesta sérieusement le désir de devenir Buddha lui-même. Le public se demanda si ce vœu serait exaucé, doutant encore si le roi était arrivé à la sagesse suprême. Mais dès qu'un tremblement de terre, accompagné d'une pluie de fleurs, eut suivi les paroles du roi et confirmé sa prière, toute hésitation cessa.

C'est une entreprise difficile que d'essayer de retrouver, au fond de pareils récits qui, par opposition aux anciens mythes, présentent le caractère de contes populaires, un résidu historique. D'autre part, il est certain qu'ils contiennent quelques atomes de vérité, entre autres le fait de la conversion d'Açoha au Bouddhisme ; on pourra donc supposer, avec quelque vraisemblance, que le petit-fils de Candragupta a eu une jeunesse orageuse, et que, dans le commencement de son règne, il pécha plutôt par sévérité que par indulgence. On peut aussi supposer que le surnom de Dharma-Açoka lui fut donné en réalité, bien qu'on puisse se demander si le public l'appelait ainsi, pour le désigner comme un protecteur du Dharma bouddhique [2], car, compris de cette façon, le

1. Chez Târanâtha, 31, c'est bien le moine qui amène la conversion du roi; mais c'est Yaças ou Yaçodhvaja qui figure comme confesseur et guide spirituel du souverain.

2. Piyadassi lui-même emploie souvent, dans ses édits, le terme *dharma* de telle façon qu'on peut le traduire par « religion », bien entendu, la religion en général, considérée comme supérieure aux différences sectaires : ses ordonnances relatives au Dharma sont adressées à toutes les sectes également. Ce

terme n'est l'antithèse ni de Caṇḍa « le Cruel, » ni de Kâma, « l'Amour ».

* Si nous ne connaissions Açoka que par les sources bouddhiques, celles du Nord aussi bien que celles du Midi, nous devrions en conclure qu'il était un souverain d'une insignifiance rare, remarquable seulement en tant qu'il était moitié monstre, moitié idiot. Ses coreligionnaires ne nous ont transmis de lui ni une bonne action, ni un sentiment élevé, ni une parole frappante [1]. Afin de connaître son caractère comme homme et comme prince, nous n'avons donc d'autre ressource que ses propres exhortations morales, telles qu'il les fit graver sur des rochers et des colonnes de pierre. 308

On a étudié soigneusement les édits de Devânâmpriya, le Roi Pieux, aussi et même surtout pour voir quelles données ils pouvaient offrir pour la connaissance de l'état de l'Église à cette époque. Quelques savants ont même cherché dans ces documents officiels une sorte de résumé de la morale bouddhique. C'est justement ce qu'on n'y trouve pas. Piyadassi parle et prêche à son peuple, non pas au nom de l'Eglise ou du Buddha, mais en son propre nom. Malgré son respect pour le Maître, ce n'est pas au Buddha qu'il attribue le développement et la floraison de la vertu, de la morale, de la bienveillance envers tous les êtres vivants, mais à lui-même. S'il ne s'attribuait pas l'invention des idées philanthropiques et de la répugnance à tuer les êtres vivants, c'était parce qu'en le faisant, il se serait rendu ridicule ; car de son temps, tout le monde savait, dans l'Inde, que des ascètes de toutes

n'est que dans les manifestes de ses dernières années qu'il se montre intolérant et fanatique.

1. Le seul écrivain qui le loue comme un prince « qui tenait fidèlement sa parole » est un non-bouddhiste, le brahmane Kalhaṇa, dans *Râja-Tarangiṇi* I, 111. Le même écrivain dit aussi qu'Açoka « après que sa fureur se fût éteinte, embrassa la doctrine du Jina (Buddha) et construisit dans le Kashmir nombre de Stûpas. » Un autre poète, Bâṇa, parle de Caṇḍa-Açoka comme d'un grand conquérant, qui pénétra jusqu'au royaume des Amazones ; ce qui semble une variante de la légende d'Alexandre, telle qu'elle circulait au moyen âge.

les écoles propageaient les mêmes idées. Tout ce qu'il pouvait faire, c'était de prendre des mesures, afin que les principes, que reconnaissaient les ascètes et les gens éclairés,
309 * fussent mis en pratique dans toutes les classes de la population. Il est possible que le royal sermonnaire ait voulu favoriser d'une manière détournée la vraie Foi, mais cela n'empêche pas qu'il se fit honneur d'avoir soin des intérêts spirituels de toutes les sectes, sans exception [1].

Le meilleur aperçu de ce que Piyadassi, jusqu'à la 28e année après son couronnement, avait fait pour assurer le salut temporel et éternel de ses sujets, se trouve dans un des édits de Delhi [2], dont nous laissons suivre le résumé.

Le roi commence par rappeler au peuple que les rois d'autrefois avaient déjà essayé de faire progresser le peuple dans le Dharma, sans y réussir. Lui aussi avait eu la même idée, qui s'était déjà présentée à l'esprit des rois antérieurs; il avait songé aux moyens de s'assurer le concours du peuple, et de faire en sorte que celui-ci progressât dans le Dharma et atteignît dans le Dharma un niveau plus élevé. Dans cette vue, il avait résolu de faire faire des conférences sur le Dharma et de donner, au moyen d'édits, un enseignement sur le Dharma. Cette résolution avait été exécutée. Il avait aussi nommé des personnes convenables qui devaient instruire et amender la foule, et surveiller la moralité publique. Il avait nommé des fonctionnaires pour chaque groupe de cent mille âmes, avec ordre de conduire le peuple, par divers moyens, prescrits par le roi, dans la bonté et la piété [3]. Dans le même but,

1. M. E. Thomas, dans son mémoire « The early faith of Açoka » (*Journ. R. As. S.* New ser. IX, 155) a montré avec raison que les idées du roi, jusqu'à ses dernières années, étaient plutôt jainiques que bouddhiques, bien que, selon nous, il ne soit pas prouvé que le roi Piyadassi ait jamais appartenu formellement à la secte des Jainas.

2. Cunningham, *Corp. Inscr.* édits VII et VIII de Delhi.

3. Ces fonctionnaires devaient avoir soin que les prisonniers fussent traités avec humanité; en même temps ils étaient chargés de rendre la justice, ainsi qu'il ressort du IVe édit de Delhi, du Ve de Girnar, etc.

il avait érigé des colonnes du Dharma et nommé des surveillants du Dharma [1]. Le long des grandes routes, il avait fait planter des banians * pour donner de l'ombre aux 310 hommes et aux animaux ; fait planter des bosquets de manguiers; fait creuser des puits à chaque demi-*kos* (1,500 mètres) et construire des escaliers (pour permettre aux gens de descendre jusqu'à l'eau); fait construire en différents endroits divers établissements où les hommes et le bétail pussent trouver à boire. De même que des rois antérieurs, il s'était efforcé, de plus d'une façon, de contribuer au bien public en établissant de pareilles commodités, et il l'avait fait, afin d'amener les gens à suivre le Dharma. Aux surveillants du Dharma, il avait indiqué leur tâche, qui s'étendait à toutes sortes d'œuvres de bienfaisance, et cela dans toutes les sectes, chez les religieux aussi bien que chez les laïques. Il avait établi de ces surveillants pour le Saṅgha ; de même chez les Âjîvikas brahmaniques et aussi chez les Nirgranthas (Gymnosophistes de la secte des Jainas) et chez les différentes sectes, qui avaient chacune leurs propres surveillants du Dharma. Les surveillants, aussi bien que d'autres personnages étaient chargés de la distribution des aumônes, de telle façon qu'ils devaient signaler au roi aussi bien qu'à ses épouses, chaque occasion d'accomplir une action charitable, dans la capitale ou dans les provinces. En même temps, ils étaient chargés de distribuer des dons au nom des enfants du roi et des autres princes et princesses ; tout cela afin que l'activité dans le Dharma fût montrée et que le Dharma fût pratiqué ; afin que cette activité, cette pratique du Dharma qui consiste en charité, véracité, pureté, mansuétude et rectitude, fût augmentée parmi les hommes. Tout le bien que le roi avait fait, avait était accueilli volontiers et prati-

1. Il est traité avec plus de détail de l'institution de ces fonctionnaires, intitulés Dharma-Mahâmâtras, dans l'édit V de Girnar, etc. Nous y voyons qu'ils étaient établis pour surveiller toutes les sectes, même dans les pays voisins.

qué par les hommes, de sorte qu'ils avaient déjà fait des progrès et qu'ils en feraient encore à l'avenir, dans l'obéissance aux parents et aux maîtres, dans le respect pour vieillards, dans le traitement convenable des brahmanes et des ascètes, des pauvres et des malheureux, même des esclaves et des serviteurs.

Ensuite le roi déclare que le Dharma avait augmenté parmi les hommes de deux façons : d'abord — et c'était là le moindre résultat — par des règlements, comme la défense de tuer certaines espèces d'animaux [1] et par d'autres édits ; en outre — et c'était là la chose capitale —
311 * par une abstinence volontaire, à savoir que les hommes évitaient de faire du mal aux créatures et de tuer des animaux. Il exprime, de plus, l'espoir que ses fils et descendants suivront l'exemple donné tant que le soleil et la lune existeront; en agissant ainsi, ils obtiendront leur salut, dans ce monde et dans l'autre. A la fin, il dit qu'il a fait écrire l'édit 27 ans après son couronnement pour être gravé à des endroits convenables, sur des colonnes de pierre ou sur des tables de pierre, afin qu'il fût durable.

Les faits, énumérés dans cet édit, se retrouvent, pour la plupart, dans d'autres édits antérieurs, souvent avec plus de détails. C'est ainsi que nous lisons dans une pièce promulguée la 13ᵉ année après le couronnement [1], que le roi ne s'était pas contenté de faire planter des arbres et creuser des puits, à l'usage des hommes et du bétail ; il avait eu soin de faire planter des herbes médicinales, des racines et des fruits là où ils manquaient ; dans son propre royaume, aussi bien que dans les pays voisins, dans l'Inde, à Ceylan, et dans

1. Dans le Vᵉ édit de Delhi, etc., qui défend absolument de tuer certains animaux et ne permet de tuer d'autres espèces que dans des limites très restreintes.

2. Édit II de Girnar, etc., traduit par M. Senart, *Inscriptions de Piyadasi*, p. 73; et par Bühler, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, XXXVII, 95.

les pays du roi grec Antiochus, il avait eu soin de faire disposer des remèdes pour les hommes aussi bien que pour le bétail.

Une ordonnance de l'an 26 contient des règlements détaillés, qui défendent absolument la capture et la mise à mort de certains animaux, et ne les permet pour d'autres espèces qu'à certaines époques. Açoka lui-même prêcha d'exemple, en n'usant que modérément de la nourriture animale ; il le dit lui-même dans un autre manifeste, promulgué 12 ans après son couronnement [3]. « Autrefois », dit-il, « des centaines de milliers d'animaux étaient abattus journellement dans la cuisine du roi Piyadassi, pour être servis sur la table royale ; mais actuellement, au moment où cet édit s'écrit *, on n'abat plus 312 que trois animaux pour la table : deux paons et un chevreuil ; encore le chevreuil n'est-il pas tué régulièrement. Dans la suite, on s'abstiendra également d'abattre ces trois animaux. »

Le changement dans les idées et la conduite du roi eut lieu d'après son propre témoignage, dix ans après son couronnement [1]. La pièce peut se traduire ainsi : «Autrefois, les rois entreprenaient ce qu'on appelait des excursions de plaisir ; la chasse et autres amusements analogues étaient leur distraction. Mais le roi Piyadassi, dans la onzième année après son couronnement, est parvenu à l'intuition complète (*sambodhi*). Alors il a pris le chemin du Dharma, qui consiste en ceci, qu'il visite et comble de dons les brahmanes et les ascètes, qu'il visite les vieillards et leur donne de l'argent ; qu'il visite les gens du pays ; en l'enseignement du Dharma, et en l'examen du Dharmas. C'est en cela que le roi Piyadassi, en ces derniers temps, a pris le plus de plaisir. »

3. Édit I de Girnar, etc., chez M. Senart, p. 61 ; chez Bühler, ouvrage cité, p. 89.

1. Édit VIII, chez M. Senart p. 196 ; chez Bühler, p. 422 ; la traduction « dans la treizième année de mon sacre » chez M. Senart, doit être un lapsus, *dasavasâbhisita* ne pouvant avoir ce sens.

On ne peut conclure avec certitude des termes de ce court manifeste que le changement dans l'âme du roi coïncida avec sa conversion au Bouddhisme. On n'y parle pas non plus de tel ou tel fait qui aurait amené ou hâté cette conversion. On peut très bien supposer que le roi, déjà sept ans plus tôt, se sera réfugié dans les Trois Joyaux, comme le prétendent les Singhalais, bien qu'il faille admettre alors que cette conversion, pendant sept ans, n'a produit aucun effet. Dans trois édits de l'an 256 après le Nirvâṇa le roi indique lui-même la date de son admission comme laïque, malheureusement le chiffre reste douteux, de sorte qu'on ne peut arriver encore à une conclusion certaine [2]. Pour un détail, 313 la pièce que nous venons de traduire donne la preuve directe * que le récit singhalais sur l'expulsion des Brahmanes par le nouveau converti, trois ans après le couronnement ou après le commencement du règne, est contraire à la vérité. Les termes qu'emploie le roi lui-même ne laissent aucun doute relativement à sa tolérance à cette époque; il n'y a même aucune trace d'une faveur particulière accordée par le roi à ses coreligionnaires, aux dépens d'autres sectes; le contraire est vrai. Du reste, un édit appartenant à la même série que les deux pièces précédentes [1], montre combien Piyadassi était encore tolérant à ce moment, et combien il tenait à développer la tolérance chez ses sujets. Le voici, sauf quelques lignes de la fin :

« Le roi Piyadassi Devânâmpriya honore toutes les sectes, les religieux et les laïques; il les honore par des dons généreux, et par toutes sortes de témoignages de respect. Cependant, il ne tient pas tant aux dons généreux et aux témoigna-

2. Dans les inscriptions déjà mentionnées de Sahasram et de Rupnath, publiées d'abord par Bühler (*Indian Ant.* 1877, 1878) il y a beaucoup de points obscurs et énigmatiques. Nous nous bornons à renvoyer le lecteur aux derniers travaux de Bühler sur ces inscriptions dans l'*Indian Ant.* de 1893, dans lesquels il mentionne les objections faites à ses explications.

1. Édit XII de Girnar, etc., chez M. Senart, p. 263 ; chez Bühler, p. 580.

ges de respect, qu'à ce que les différentes sectes puissent augmenter en valeur intrinsèque. Or, on peut augmenter de différentes manières en valeur intrinsèque, mais la base de cette amélioration est, en général, la prudence dans les paroles, de sorte qu'on ne glorifie pas sa propre secte et qu'on ne dénigre pas la secte d'autrui ou qu'on ne la traite pas avec mépris, quand cela ne convient pas; au contraire, quand l'occasion s'en présente, il faut respecter des sectes différentes. En se conduisant ainsi, on agit dans l'intérêt de sa propre secte, tout en donnant une preuve de bienveillance à la secte d'autrui ; en se conduisant autrement, on fait du tort à sa propre secte, tout en rendant un mauvais service à celle d'autrui. Tout homme qui exalte sa propre secte et blâme celle d'autrui, agit ainsi, sans doute, par attachement à sa propre secte, et dans le désir de glorifier sa propre secte. Cependant, en agissant ainsi, un tel homme n'en fera que plus de mal à sa propre secte. C'est pourquoi la concorde est bonne, afin que tous connaissent le Dharma l'un de l'autre, et l'écoutent volontiers. C'est là, en effet, le désir de Devânâmpriya, que toutes les sectes soient instruites et pieuses. »

Tout en étant tolérant *, le roi ne manquait pas de zèle pour sa propre foi, ce qui ressort surtout d'une sorte de mandement adressé à la Congrégation [1]. Il y rend témoignage de son respect et de son amour pour le Buddha, le Dharma et le Saṅgha, et reconnaît que tout ce que Buddha le Seigneur a dit est parole d'évangile. Il fait connaître à la Congrégation que quelques ouvrages religieux, parmi lesquels un résumé général de la discipline, et un sermon moral prononcé par le Buddha, devront être étudiés et appris par cœur, par les moines et les religieuses, ainsi que par les laïques des deux sexes. 314

1. *Corp. Inscr.* 97. La pièce ne contient malheureusement pas d'indication de l'année du règne.

Le roi de Magadha apparaît ici, non seulement comme protecteur, mais encore comme régulateur de la Foi, et tout son respect pour la Congrégation ne l'empêche pas de prescrire quels livres de l'Écriture Sainte devront être étudiés par les fidèles, de sorte qu'il a tout l'air de se mettre, à certains égards, au-dessus du clergé. Un prince sensé se serait probablement abstenu de manifester un pareil « désir » à des brahmanes : du moins, nous ne connaissons aucun exemple d'un tel fait. On pourrait donc supposer que la politique ne fut pas tout à fait étrangère à la conversion de Piyadassi, et que c'est pour mieux résister à une aristocratie spirituelle trop influente, comme celle des brahmanes, qu'il favorisa une secte dont l'obéissance et la servilité ne laissaient rien à désirer [2]. Cependant, l'historien sera obligé d'écarter de pareilles hypothèses, tant qu'il ne connaîtra pas des faits authentiques qui prouveraient que c'est la raison d'État qui a amené l'Empereur indien à favoriser le Saṅgha. Les mobiles secrets de l'acte de Piyadassi nous sont inconnus, et il n'est pas permis de lui attribuer sans preuve des sentiments et des idées. Nous ne pouvons juger librement que ses actes — dont nous savons peu de chose — et ses paroles, et, quant à ces dernières, il est indéniable qu'elles montrent parfois son caractère sous un jour peu flatteur. La façon dont le roi parle de la conquête du Kaliṅga produit une impression qui n'a rien
315 de sublime. * Nous laissons suivre ici la première moitié de l'édit où il est question de cet événement [1].

« Dans la neuvième année après son couronnement, le roi Piyadassi Devânâmpriya a conquis le Kaliṅga. Plus de cent

2. Le Buddha permet expressément aux moines de se conformer sur un point « aux volontés des rois » même en agissant contrairement à ses prescriptions. *Mahâ-V.*, 3, 3.

1. Édit XIII de Girnar, etc.; Senart, p. 308; Bühler, p. 586. L'éditeur des planches et le traducteur ont rattaché le mot *aṭhâvasâbhisitasa* (c'est ainsi qu'il faut lire) à la pièce précédente, ce qui est grammaticalement impossible, et, en outre, en désaccord avec le fac-similé de l'édit XII de Girnar.

mille âmes ont été déportées ; cent mille ont été tuées ; autant ont péri. Dès que Devânâmpriya eût reçu la nouvelle de la conquête du Kalinga, il a montré, vu que le Dharma (la justice) avait subi une si grave atteinte, son amour pour le Dharma et promulgué un enseignement sur le Dharma. O ! quels remords eut Devânampriya après avoir conquis le Kalinga ! Car la mort violente, la mortalité et la déportation d'hommes lors de la conquête d'un pays qui n'avait jamais été soumis, produisirent une impression pénible sur Devânâmpriya et l'accablèrent. » Suit un tableau des horreurs de la guerre.

Toutes ces paroles ont un certain air d'hypocrisie, dans la bouche d'un homme qui a lui-même donné l'ordre d'une pareille guerre d'extermination. La fin de l'édit, où il est déclaré, d'un ton onctueux, que des conquêtes faites les armes à la main ne méritent pas le nom de conquêtes, que seule la victoire remportée par le Dharma (ou : du Dharma) peut être appelée une vraie conquête, parce que seule elle a de la valeur pour la vie actuelle et la vie future, ne produit pas une impression plus favorable. L'affirmation qui se trouve dans la même pièce, qu'on observe les leçons de Dharma du roi Piyadassi Devânâmpriya dans différents royaumes de l'Inde et des pays voisins, même dans les territoires du roi grec Antiochus, et de quatre autres rois, c'est-à-dire Ptolémée, Antigone, Magas et Alexandre — cette affirmation semble plutôt due à la vanité du roi, qu'à un manque de véracité de sa part ; * cependant, elle n'est pas faite pour nous inspirer 316 une confiance absolue dans tout ce qu'il dit.

Quoiqu'il en soit de l'idée exagérée que l'Empereur de l'Inde nous donne de son œuvre pie, on peut cependant admettre qu'il a fait des efforts sérieux pour faire pénétrer ses idées favorites dans d'autres royaumes, notamment par l'envoi d'ambassadeurs et de missionnaires. Parmi les pays énumérés figure aussi Taprobane, sans qu'on puisse conclure des termes employés, que la victoire du Dharma, particuliè-

rement du Dharma bouddhique, fut dans cette île plus décisive et plus brillante qu'ailleurs. Il n'y a là d'ailleurs rien d'étonnant; l'introduction de la Doctrine salutaire à Ceylan, ne date, officiellement, que de l'an 18 après le couronnement d'Açoka, tandis que la série d'édits à laquelle appartient la pièce que nous venons de citer, a été promulguée peu après l'an 12.

Les dernières années de Piyadassi furent empoisonnées par des catastrophes domestiques. Dans la 29e année de son règne [1], mourut la sultane favorite, Asandhimitrâ. Trois ans plus tard, le roi éleva à la dignité de première épouse une créature indigne [2]. Cette folle, fière de sa beauté, était jalouse de l'arbre-Bodhi, parce que son mari lui rendait plus d'honneurs qu'à elle-même, et, entraînée par son dépit, elle fit planter autour de l'arbre une haie d'épines, de sorte qu'il languit [3]. Trois ans plus tard, l'illustre souverain s'éteignit, après un règne de 37 ans [4].

317 *Dans les légendes septentrionales, Tishyarakshâ ou Tishyarakshitâ joue en outre le rôle d'une Phèdre à l'égard du prince Dharmavivardhana, surnommé Kunâla [1], fils d'Açoka et de Padmâvatî. Dans la légende vraiment belle de Kunâla, on raconte que Tishyarakshitâ fut prise d'un amour subit

1. *Mahâv.* 134, on ne dit pas expressément « année *du règne* », mais cela doit être le sens, autrement le chiffre est faux.

2. Dans le texte, il faut lire naturellement *mahesitte*. L'expression *tassâ-rakkhâ* « sa protection », traduite par Turnour « an attendant of his former wife » est étrange. De deux choses l'une : ou bien ces syllabes sont un souvenir du nom Tissârakkhâ (analogue à Tishyarakshitâ, et, plus exactement, Tishyarakshâ, forme donnée par Kshemendra, Ti-chi-lo-cha, c'est-à-dire Tishyarakshâ, chez Hiuen Thsang); ou bien proviennent d'une notice contenant les mêmes mots que le *Mahâvaṁsa*. La première supposition est de beaucoup la plus vraisemblable.

3. On retrouve le récit, avec quelques divergences, chez les Septentrionaux, *Divyâv.* 397; Burnouf, *Introd.* 393.

4. Ceci doit s'être passé entre 231 et 226.

1. Il devait ce surnom à ses yeux merveilleusement beaux, qui ressemblaient à ceux de l'oiseau Kunâla.

pour son beau-fils, que le vertueux jeune homme résista à la tentation, et que la femme passionnée, pour se venger, imagina une ruse infernale. Elle fit de sorte que le prince vertueux et aimé de tous, tandis qu'il était à l'armée devant Takshaçilâ pour réduire la ville rebelle[2], eut les yeux crevés par la main du bourreau, d'après un ordre, en apparence émané du roi, mais qui avait été rédigé en réalité par la reine, qui s'était servie subrepticement du sceau royal. Peu de temps après, Kunâla apprit que sa belle-mère était la cause de son malheur, mais, loin de la maudire, il fit des vœux pour son bonheur, et attribua la catastrophe qui l'avait frappé, à ses propres actions dans une vie antérieure. Il quitta le camp avec sa fidèle épouse, Kâñcanamâlâ, et conduit par elle, il finit par revenir, en mendiant, à la capitale. Pour ne pas faire connaître directement son triste état à son père, il se fit conduire par sa fidèle compagne au palais, et arrivé dans la cour qui y donnait accès, il se mit à jouer de la vîṇâ et à faire entendre un chant mélancolique. Le chant fut entendu jusque dans la chambre à coucher du roi, qui, frappé de la ressemblance entre la voix du chanteur et celle de Kunâla, envoya immédiatement un serviteur, afin de savoir qui chantait ainsi. Le serviteur revint, disant que c'était un pauvre chanteur populaire aveugle, avec sa femme, mais le roi, comme poussé par un pressentiment sinistre, ordonna qu'on lui amenât le chanteur. On se représente le triste dénouement. * D'abord brisé par la douleur, puis éclatant 318 dans une colère terrible, le malheureux père fit venir la misérable Tishyarakshitâ, pour la répudier ignominieusement et la condamner à mort. Ce fut en vain que le généreux Kunâla intervint pour la sauver : « agis comme l'honneur l'ordonne, et ne tue aucune femme ! » disait-il. Sa magnani-

2. Cette ville, ainsi que Vaiçâlî, est un véritable *cliché* dans les récits bouddhiques : Takshaçilâ est toujours en révolte, et le prince royal l'assiège ; Vaiçâlî est toujours un nid d'hérésies.

mité fut inutile, et Tishyarakshitâ, en expiation de son crime, fut brûlée vive [1].

Le roman de Kunâla offre en plusieurs détails, une ressemblance frappante avec d'autres récits, eux aussi suspects, en partie : les racontars sur l'impératrice Fausta, la femme de Constantin le Grand, et Crispus, le fils de l'empereur, tels qu'ils avaient cours à Constantinople, au IVe siècle de notre ère [2]. La ressemblance est, en effet, si frappante, qu'il est difficile de renoncer à l'idée d'un rapport étroit entre le récit indien et le récit byzantin. Sauf quelques traits empruntés au Râmâyaṇa, le roman ne fait pas l'impression d'être né dans l'Inde. Les passions et les sentiments, bons ou mauvais, attribués aux personnages, sont si vraiment humains, quelques idées sont si parfaitement contraires au Bouddhisme [3], qu'on est bien obligé de chercher la source du récit en dehors de l'Inde, probablement à Constantinople, d'autant plus que c'était un supplice habituel dans l'empire byzantin que d'avoir les yeux crevés. En attendant les résultats d'un examen ultérieur, nous pouvons constater le caractère touchant de la légende de Kunâla, tout en ajoutant qu'elle n'a aucune valeur comme document pour l'histoire réelle d'Açoka.

319 *Les derniers édits d'Açoka, découverts jusqu'à ce jour, sont de l'an 256 du Nirvâṇa, par conséquent de la dernière

1. Burnouf, *Introd.* 403-413, et 150; *Voy. des Pèl. B.* II, 155; Târan. 48.

2. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, chap. XVIII, dit à ce propos ce qui suit : « Ils (les auteurs) attribuent le sort infortuné de Crispus aux artifices de sa marâtre Fausta, dont la haine implacable, ou l'amour désappointé, renouvela, dans le palais impérial, l'antique tragédie d'Hippolyte et de Phèdre ». Quant à la fin de Fausta, on raconta qu'elle fut étouffée par la vapeur d'un bain, chauffé à l'excès — supplice qui ressemble assez à celui de la mâratre indienne qui fut brûlée vive.

3. Il est difficile de se représenter quelque chose de moins bouddhique que le détail qu'Açoka, lorsqu'il donna sa bénédiction à Kunâla, lors du départ de celui-ci pour l'armée, « pria la Divinité » en ces termes : « Puisse la Divinité, qui est miséricordieuse envers le Maître, le Dharma et le Saṅgha, puissent les principaux Ṛshis (c'est-à-dire Saints) protéger mon fils Kunâla ». Burnouf, *o. c.*

année de son règne. Dans ces édits, le pieux roi exprime des sentiments dans lesquels l'un verra les manifestations d'un simple fanatisme, tandis qu'un autre y découvrira celles d'un zèle religieux véritable et qui ne recule devant rien. En effet, ces pièces, que nous avons déjà mentionnées plusieurs fois, contiennent, entre autres, l'affirmation que ce n'est que depuis son entrée dans la Congrégation, il y avait un peu plus d'un an, que Devânâmpriya avait manifesté un zèle qui faisait un contraste favorable avec sa tiédeur du temps où il n'était encore que laïque. Comme exemple de ce zèle, le texte cite ce fait, que le roi avait aboli les dieux qui avaient jusque là été honorés dans l'Inde.

C'est moins encore cette preuve de zèle religieux, que le ton général et le style de ces documents qui donnent l'impression que les facultés intellectuelles du souverain, à ce moment, n'étaient plus intactes. Tous ses édits offrent plus ou moins les traces d'un esprit confus, mais les trois derniers morceaux sont des modèles de galimatias. Il est donc possible qu'il y ait beaucoup de vrai dans différentes traditions septentrionales, dans lesquelles, sous une forme romanesque et bien des expressions énigmatiques, on découvre assez facilement le fait que le roi, dans ses dernières années, fut atteint de monomanie religieuse et se livra à de telles prodigalités, qu'on fut obligé de le mettre sous curatelle.

Dans un de ces récits [1], nous lisons : « Quand Açoka eut

1. *Lebensb.* 310. Une autre version se trouve chez Târanâtha, 38, où le petit-fils et régent s'appelle Vâsavadatta. On représente Sampadin comme le fils de Kunâla (entre autres, Burnouf, *Introd.* 427), ce qui est inconciliable avec les données du roman, car, au moment du mariage de son père avec la marâtre, Kunâla était encore un prince très jeune, et un peu plus tard, au moment de la catastrophe, on le représente comme n'ayant pas encore d'enfants, quoique marié. Un enfant âgé de trois ans tout au plus — supposé que Kunâla, après avoir été moine, se soit marié de nouveau et ait eu un fils — ne peut faire fonction de régent d'un royaume.

atteint l'âge de 114 ans [2], il promit de donner 1,000 millions en or pour la Foi; parvenu à l'âge de 150 ans, il avait en effet donné cette somme, moins 40 millions. Il réunit le 320 clergé * et était sur le point de partager tous ses trésors, mais son petit-fils Sampadin, qui était trésorier, l'en empêchant, il ne put donner que du myrobolan pilé. Après avoir délibéré avec son ministre Râdhagupta, il donna tout le royaume au clergé. Après avoir honoré pendant 117 ans les Stûpas du Maître, il mourut, et renaquit dans le Ciel. »

Ce que nous lisons dans la légende d'Açoka, est beaucoup plus détaillé; en voici un extrait [1].

Lorsqu'Açoka eut dépensé pour la religion et l'Église 960 millions en or, il tomba malade, et se sentit attristé à la pensée qu'il mourrait bientôt. Son ministre Râdhagupta, le voyant ainsi abattu, lui demanda : « Pourquoi, ô Seigneur ! ce visage, qui, semblable au dieu du jour, brille d'un éclat si fort que vos ennemis ne peuvent le supporter, et qui attire invinciblement les yeux de lotus des femmes, est-il recouvert de larmes ? » Le roi répondit : « ô Râdhagupta, je ne pleure ni la perte prochaine de mes trésors, ni celle de mon empire, ni la fin de ma vie ; je suis attristé, parce que je serai obligé de me séparer des Âryas. Alors, hélas ! je ne verrai plus la Congrégation qui possède tant de vertus et qui est tellement honorée chez les hommes et les Dieux ; je ne pourrai plus lui montrer ma vénération en lui offrant le boire et le manger. J'avais formé le projet de donner 1,000 millions pour le bien de la religion, et je ne l'ai pas encore fait. » Après avoir parlé ainsi, il se dit à lui-même : « Je vais réunir les

2. Si, conformément à une indication donnée par Târanâtha lui-même, on compte un an pour un semestre, on obtient 57. On pourrait voir dans ce chiffre la confirmation de la tradition d'après laquelle le roi avait 21 ans au moment où il monta sur le trône, car la durée de son règne fut de 37 ans. Malheureusement les chiffres qui suivront tantôt sont en désacord avec ce calcul.

1. *Divyâv.* XXIX ; Burnouf, *Introd.* 426 ; comp. *Voy. des Pèl. B.* II, 429.

40 millions (qui manquent encore) afin de compléter le don ; » et immédiatement il se mit à envoyer de l'or et de l'argent au couvent du Jardin du Coq (Kukkuṭârâma.)

A ce moment, Sampadin, le fils de Kunâla, prenait déjà part au gouvernement. Sur les remontrances pressantes du ministre, soutenant qu'il était temps de mettre fin aux prodigalités du vieux roi, le co-régent défendit au trésorier de donner à l'avenir * de l'argent monnayé à son grand-père. 321 Faute d'argent, Açoka envoya au couvent les plats en or dans lesquels il mangeait. On ordonna de ne lui donner à l'avenir que des plats en argent : ceux-là aussi furent portés par son ordre au Jardin du Coq. On lui donna des plats en fer, mais même ceux-ci n'étaient pas à l'abri de sa prodigalité. A la fin on prit le parti de lui apporter sa nourriture dans de la vaisselle en terre. Le vieux souverain en conçut un chagrin profond, et comme on lui avait encore laissé une ombre de pouvoir, il convoqua ses ministres et les représentants de la bourgeoisie, et dit d'un ton affligé : « Qui est donc roi ici, à l'heure qu'il est ? » Avec tous les signes extérieurs de respect, les ministres s'empressèrent de répondre : « Vous, Seigneur. » Mais le roi ne se laissa pas tromper : « Pourquoi dites-vous une chose contraire à la vérité pour être polis à mon égard ? » s'écria-t-il ; « je suis déchu du pouvoir ; » et, montrant la moitié d'un myrobolan qu'il tenait à la main, il poursuivit : « Je ne possède plus rien dont je puisse disposer en maître, sauf cette moitié d'un fruit ! Ainsi, après avoir exercé jadis un pouvoir illimité dans tout l'empire, après avoir triomphé dans toutes les guerres, réprimé tous les soulèvements, brisé tous les ennemis, après avoir consolé les pauvres et les malheureux, le roi Açoka vit maintenant sans gloire et dans la misère ! »

Après avoir dit ces paroles, il appela quelqu'un placé près de lui, et lui dit : « Mon ami, bien que je sois déchu du pouvoir, ayez la bonté, en égard à mes mérites antérieurs, d'accomplir ce dernier ordre que je vous donne. Prenez cette

moitié de myrobolan, allez au Jardin du Coq, et offrez-la à la Congrégation. Apportez en même temps mon salut respectueux aux vénérables frères, et dites-leur : « Voyez en quoi consiste maintenant toute la richesse de l'Empereur de l'Inde ! c'est ma dernière aumône ; partagez ce fruit entre vous, de manière que chacun en mange un morceau ! »

Le serviteur chargé de cette mission, s'en acquitta en effet, il apporta la moitié de fruit au couvent et la donna à l'abbé, qui ne put se retenir d'exprimer ses sentiments de compas- 322 sion. « Qui donc, » dit-il, ne se sentirait pas ému * dans une circonstance comme celle qui se présente aujourd'hui? Açoka, le héros des Mauryas, ce modèle d'un prince libéral, lui qui fut jadis l'Empereur de l'Inde entière, n'a plus rien qu'il puisse considérer comme lui appartenant en propre qu'une moitié de myrobolan ! Privé de tout pouvoir par ses propres sujets, il ne peut donner que cette moitié d'un fruit, pour rendre témoignage de sa conviction intime, en face d'un entourage aveuglé et orgueilleux. » Après cette plainte, on pila la moitié du myrobolan, et chaque frère, à son tour, vint en goûter.

Pendant que ceci se passait dans le couvent, le roi avait répété sa question à Râdhagupta : « Dis-moi, cher Râdhagupta, qui est le maître dans le pays ? » Le ministre répondit, avec des signes de profond respect : « Seigneur, vous êtes le maître. » — « Eh bien ! » s'écria le souverain, en se redressant avec peine, et en jetant des regards autour de lui, « ce jour je lègue à la Congrégation des suivants du Seigneur toute l'étendue du pays, d'océan à océan, sauf mon trésor ! » L'acte de donation fut dressé et scellé, et à peine était-ce fait, que le roi rendit l'âme. Par l'intercession de Râdhagupta, le pays fut racheté du clergé contre payement des 40 millions en or que le défunt aurait donnés, s'il n'en avait été empêché[1].

1. Chez Hiuen Thsang, *Vie*, 139, c'est le roi lui-même qui rachète le pays.

Si l'on compare les données que nous devons à cette légende, avec la déclaration d'Açoka qu'il était devenu membre de la Congrégation, on arrive à la conclusion, que le roi, une fois devenu moine, avait cessé, en fait, de tenir les rênes du gouvernement, ce que la légende dit aussi, quoique sous une autre forme. Ses actes, tels qu'on nous les décrit, et quelque exagérés qu'ils puissent paraître, sont conformes à ce qu'on peut attendre d'un homme dont les facultés mentales sont affaiblies ; ils sont également conformes au langage de ses derniers édits. * Ce que raconte la chronique singhalaise ne peut également que nous confirmer dans la conviction que les dernières années du puissant souverain furent lamentables : après avoir tant fait pour la vraie Foi, il dut supporter qu'une sotte femme fit dessécher, de propos délibéré, l'arbre Bodhi. 323

Enfin, nous voulons mentionner encore un autre récit, qui n'est évidemment pas historique, mais doit être une fable, imaginée pour exprimer sous une forme voilée des faits réels [1]. Après le don du myrobolan, le roi raconte-t-on, un certain jour se mit tellement en colère contre une esclave, qui, vaincue par le sommeil, avait laissé tomber un chasse-mouches sur la main royale, qu'il creva littéralement de fureur à la pensée qu'une misérable esclave montrait si peu de respect pour celui dont de puissants rois avaient lavé les pieds. Comme conséquence de sa méchanceté, il renaquit à Pâṭaliputra sous forme de Nâga. Le seul qui pût dompter le Nâga fut le Sthavira Yaças, qui eut assez d'influence sur le monstre pour le décider à ne plus tuer d'oiseaux et d'autres créatures. En conséquence, le Nâga s'abstint de nourriture et mourut, pour renaître, à ce qu'on dit, parmi les dieux.

Quelle que soit l'incertitude et l'obscurité de tous ces récits, tous s'accordent à représenter la fin de la brillante

1. Târanâtha, 39.

carrière d'Açoka comme assombrie et enveloppée de tristesse.

Le nom d'Açoka est entouré, dans tous les pays bouddhiques, d'une gloire toujours éclatante, et, au point de vue de l'Église, il a droit à la gratitude des fidèles. On l'a souvent comparé à Constantin le Grand; en effet, les points de ressemblance sont nombreux et frappants, bien qu'on ne puisse placer les deux souverains sur la même ligne, en ce qui concerne les talents et la capacité politique. Cependant, quelque insignifiant et enfantin que paraisse Devânâmpriya Piyadassi, comparé à l'empereur romain, qui, malgré tous ses défauts, fut un habile capitaine et un chef de gouverne-324 ment énergique *, le premier a encore plus de droits à la gratitude de ses coreligionnaires que Constantin à celle des Chrétiens. Constantin ne fit guère que suivre un courant puissant; Açoka, au contraire, protégea une doctrine dont les partisans, de son temps, n'étaient probablement pas très nombreux. Par ses relations avec les pays étrangers, il a sans doute contribué à la propagation de la doctrine; peut-être même est-ce lui qui a posé les bases du développement prodigieux de la véritable Foi.

CHAPITRE II

SECONDE PÉRIODE : D'AÇOKA A KANISHKA

Les efforts du pieux roi pour répandre ses idées sur le Dharma au moyen de missionnaires envoyés dans divers royaumes de l'Inde et, au dehors, ne pouvaient qu'encourager la Congrégation, et contribuaient en tout cas à préparer le terrain pour les conquêtes pacifiques de l'Église. Elle se servit des circonstances favorables, pour répandre la doctrine salutaire parmi les Indiens et les barbares, et elle déploya pour cette œuvre un zèle qui fut couronné du succès le plus éclatant. Les quatre siècles qui séparent Açoka de Kanishka, ne virent pas seulement fonder des communautés, bâtir des sanctuaires et des couvents dans l'Inde entière, gagner à la Foi toute l'île de Ceylan, mais encore introduire la doctrine du Buddha dans l'Afghanistan, la Bactriane et la Chine.

La période que nous allons traiter est donc aussi importante que n'importe quelle autre de l'histoire de l'Église ; il est doublement regrettable que les renseignements donnés par les sources septentrionales soient si effroyablement confus. Sans quelques données bien rares, mais très utiles, fournies par les Indiens païens, et sans l'aide des inscriptions, des monuments, des monnaies, nous serions condamnés à tâtonner dans la nuit.

*Comparé au chaos des notices septentrionales, le récit 325 bien ordonné des Singhalais relatif à l'introduction et à l'éta-

blissement définitif de la doctrine dans leur île, produit une impression très favorable. Bien qu'il ne soit pas moins extravagant que les récits septentrionaux, il observe cependant, jusqu'à un certain degré, la distinction des temps et des lieux. Dans les pages suivantes, les qualités et les défauts de l'historiographie singhalaise se montreront d'eux-mêmes.

1. — Conversion de Ceylan. — L'apôtre Mahendra. — Devânâmpriya Tishya. — Dushṭa-Gâmani. — Vatta-Gâmani. — Rédaction du canon. — Liste des livres canoniques. — Révolution politique. — Vṛshabha.

Peu avant le Nirvâṇa le Seigneur avait prédit que 236 ans après cet événement, la lumière de la Foi serait allumée à Ceylan par Mahendra [1]. Cette prédiction s'accomplit exactement, comme de juste. A l'approche de la date prédite, le P. Mahendra, à la demande de son supérieur Tishya Maudgaliputra et des frères, se mit à la tête d'une mission, afin de répandre à Ceylan la doctrine du Buddha. Cependant, avant de commencer le voyage, il comprit qu'il ferait mieux d'attendre un moment plus favorable; il prévoyait en effet que le vieux roi Muṭasîva, qui avait déjà régné depuis 60 ans, ne vivrait plus longtemps, et comme il savait d'avance que le fils et successeur de celui-ci, Devânâmpriya Tishya, serait plus facilement gagné à la nouvelle doctrine que son vieux père, il jugea prudent de remettre le grand voyage jusqu'au moment où le jeune prince monterait sur le trône. En attendant, il résolut d'aller visiter sa mère sur le mont Vedisa [2], accompagné des autres membres de la mission : les Pères Iṭṭhiya (ou Iddhiya), Uttiya, Bhadra-sâla,

1. *Dîpav.* 15, 71. Nos sources sont : les chap. 12-17 de cette chronique ; Buddhaghosha dans *Sutta-V.* I, p. 318-343 ; *Mahâv.* 83-138 ; *Bodhiv.* 115 ss.

2. Dans le *Mahâv.*, le mont Cetiya.

Sambala, le novice Sumanas et le laïque Bhaṇḍuka *. En 326 route, en voyageant lentement d'une localité à une autre, il visita ses parents; six mois se passèrent ainsi. Venu enfin à l'endroit où demeurait sa mère, il établit avec ses compagnons sa demeure dans le Vihâra fondé par sa mère sur le mont Vedisa.

Après avoir séjourné là durant un mois, on était arrivé au moment de la pleine lune de Jyaishṭha (mai-juin). On se réunit pour célébrer l'Uposatha, en délibérant sur la question quand le moment serait venu pour le voyage à Ceylan. Indra, le roi des Dieux, qui s'intéressait vivement au grand projet, vint les voir, et leur apporta en premier lieu l'heureuse nouvelle que le roi Muṭasîva venait de décéder, ensuite il leur apprit que le Buddha avait prédit qu'un jour le moine Mahendra introduirait à Ceylan la doctrine du Jina [1]; enfin le roi du ciel, plein de bonne volonté, lui offrit son alliance.

Toute raison pour retarder le voyage ayant disparu, le Père Mahendra, avec son escorte, se mit immédiatement en route pour accomplir la tâche prescrite. Semblable à un vol d'oies, ils s'élevèrent dans les airs, et, en volant, ils arrivèrent encore le même jour de pleine lune de Jyaishṭha, dans l'île, où ils descendirent sur le mont Missaka [2].

A ce moment, Devânâmpriya Tishya, qui venait d'être couronné pour la seconde fois, il y avait juste un mois, se trouvait par hasard à la chasse, dans les montagnes. Afin d'attirer le roi dans le voisinage du Père, un dieu dut prendre la

1. C'était assez superflu; si Mahendra n'avait déjà connu la prédiction, la mission n'eût pas été envoyée. En outre, Indra eût tout aussi bien pu communiquer plus tôt l'heureuse nouvelle; car le vieux roi était déjà mort depuis quelques mois, et Devânâmpriya Tishya avait été couronné, pour la première fois, dans le second mois de l'hiver; *Dîpav.* 11, 14; 12, 43; le second couronnement eut lieu dans le mois de Vaiçâkha; *ibid.* 39. Buddhaghosha ne parle que de cette dernière cérémonie. Par un hasard singulier, le premier couronnement eut lieu au moment même où Mahendra partit pour aller voir ses parents.

2. Aujourd'hui, Mahintale.

327 forme d'un daim [3]; inévitablement, le roi *, en poursuivant la proie qui s'enfuyait devant lui, dut s'approcher de l'endroit où était assis Mahendra. Subitement, il s'entendit appeler par son nom : « Holà! Tishya, viens ici ! » Le roi, qui n'était pas habitué à être apostrophé d'une façon si familière et qui voyait au même moment se dresser devant lui un homme, avec la tête rasée, vêtu de haillons et d'un habit couleur de tannin, se demandait en lui-même qui pouvait être le personnage qui osait lui parler avec une telle familiarité, lorsque sa curiosité fut satisfaite par l'étranger, qui se fit connaître par les paroles suivantes :

Nous sommes des ascètes, noble Prince, des serviteurs du Seigneur de [la Loi.
Qui, pleins de miséricorde, sommes venus de l'Inde par amour de vous.

Cette rencontre amena une conversation sérieuse entre le roi et le moine. Peu à peu, la suite royale, au nombre de 40 mille hommes, se groupa autour des deux personnages principaux; Mahendra prêcha un sermon; et la conséquence inévitable fut que le roi, avec toute son escorte, prononça la confession de foi.

Le lendemain, de grand matin, le roi envoya une voiture, pour lui amener les vénérables seigneurs; inutile de dire qu'ils n'en pouvaient faire usage. Ils renvoyèrent par conséquent le cocher, en le priant de dire au roi qu'ils suivraient bientôt. Puis, ils prirent leur vol à travers les airs; rapides comme les oiseaux, et descendirent là où se trouve le Premier Sanctuaire, à l'Est d'Anurâdhapura; c'est justement pour rappeler cette descente remarquable qu'on a donné ce nom au sanctuaire.

Sur ces entrefaites, le roi avait fait dresser une tente magnifique près de son palais, où il attendait ses vénérables

3. Si Açoka avait pu prévoir quel rôle ingénieux les dieux joueraient un jour dans les légendes de ses coreligionnaires, il y eût peut-être regardé à deux fois avant de les abolir.

hôtes, entouré des ministres, de la reine, des princes, des princesses et des dames du harem. Lorsque Mahendra et les siens furent arrivés et qu'ils eurent été reçus avec les marques de respect convenables, on leur offrit un repas exquis, pendant lequel le roi lui-même les servait. Après le repas, la reine Anulâ vint leur présenter ses hommages, accompagnée de 500 demoiselles d'honneur. Alors Mahendra commença à prêcher le Dharma et à raconter des histoires de revenants tellement effroyables, * qu'Anulâ et ses 500 demoiselles 328 d'honneur atteignirent le premier degré de sanctification.

Au moment où ceci se passait dans la cour intérieure, une grande foule avait afflué en dehors du palais. Les gens de la ville, dont la curiosité avait été excitée par les récits des témoins de la rencontre de la veille, sur la montagne, manifestaient de plus en plus vivement leur impatience de voir les moines étrangers. Le roi, pour satisfaire leur désir légitime, donna l'ordre de répandre du sable dans les écuries d'éléphants qui étaient placées sur le parvis, et d'y placer des sièges pour les religieux, car la foule était trop considérable pour qu'il fût possible de la recevoir dans le palais. Dès que tout fut terminé, Mahendra se rendit au parvis, occupa le siège magnifique qui lui était destiné, et prêcha sur les horreurs de l'enfer, en y rattachant l'exposé des quatre Vérités, Le résultat de son éloquence fut tel qu'on pouvait s'y attendre d'avance : un millier de personnes atteignirent le premier degré de sanctification. L'affluence des curieux devint tellement grande que même le parvis fut insuffisant pour les contenir. On se rendit donc au parc Nandana, situé au Sud de la ville. Là aussi, l'apôtre infatigable prêcha, avec non moins de succès, car cette fois encore, un millier de personnes atteignirent le premier degré de sanctification. En attendant, la nuit commençait à tomber, et les moines faisaient déjà des préparatifs pour retourner à leurs couchettes sur la montagne, lorsque le roi les pria de passer la nuit dans le jardin Meghavana ; cette offre gracieuse fut acceptée.

Le lendemain matin, le roi se rendit en personne au jardin, afin d'apprendre comment les Pères avaient passé la nuit et si le jardin leur plaisait. Mahendra ayant dit que l'endroit leur avait beaucoup plu, le roi se fit un plaisir de donner le jardin à la Congrégation. La cession solennelle du Mèghavana — là où s'éleva plus tard le couvent dit Jardin de
329 Tishya ou Grand Monastère (Mahâ-Vihâra [1]) — * fut accompagnée d'un tremblement de terre solennel. Le roi, d'abord effrayé par ce phénomène extraordinaire, fut vite tranquillisé lorsque l'apôtre lui apprit que le tremblement de terre n'avait d'autre but que de lui annoncer que la Foi avait pris solidement racine dans l'île [1].

Le lendemain, Mahendra, après avoir déjeûné à la cour, prêcha de nouveau dans le parc Nandana; de même les jours suivants, avec cette conséquence que, dans l'espace d'une semaine, 8,000 et 500 personnes atteignirent la sanctification. C'est alors que le roi, de la manière que nous avons déjà décrite, délimita la paroisse où fut établi un Vihâra à l'usage des moines. Bientôt après vint la donation d'un autre sanctuaire sur le mont Cetiya, sanctuaire, qui, avec la paroisse environnante, fut béni par Mahendra, le jour de pleine lune d'Âshâḍha, juste un mois après que l'apôtre et les siens eurent, pour la première fois, mis le pied sur le sol de l'île. Le même jour, le prince Arishṭa prononça ses vœux, en même temps que 55 autres personnes de sang royal, de sorte que le nombre d'Arhats, après cette cérémonie, fut de 62 [2]. Ce jour coïncida avec le commencement du temps de retraite.

Les quatre mois de la saison des pluies furent passés par

1. La situation en est indiquée sur la carte dans E. Tennent, *Ceylon*, II, 611 [3].

1. D'après *Dîpav.* 13, 39 ss. il y eut huit tremblements de terre successifs, tandis que *Mahâv.* 106 parle d'un seul tremblement de terre en huit endroits différents.

2. Parmi lesquels 61 moines ; le novice Sumanas doit être compté comme 62e ; autrement, on n'obtient pas le nombre requis.

les moines dans le Jardin de Tishya, sur le Mont Tishya. Après la fin des vacances, le jour de pleine lune de Kârttika, le chef de la mission fit connaître à Devânâmpriya Tishya son désir de retourner sur le continent. Le pieux roi, qui avait fait tout ce qui était en son pouvoir pour être agréable aux missionnaires et pour leur faire plaisir, et qui, avec son peuple, vénérait si sincèrement les Trois Joyaux, ne lui cacha pas qu'une pareille demande lui paraissait quelque peu étrange, et demanda quelle était au fond la raison qui poussait le Père à retourner chez lui. Mahendra répondit : « Illustre roi ! depuis longtemps nous n'avons vu le Buddha * 330 et nous ressentons de plus en plus le besoin d'un objet que nous puissions adorer et honorer ». Le roi, fort intelligent, devina ce qui manquait : il manquait un Stûpa avec des reliques du Buddha ! Immédiatement, il se déclara prêt à faire construire un pareil sanctuaire, à un endroit que le Père n'avait qu'à choisir. Il ne s'agissait plus que de se procurer les reliques nécessaires. A cela aussi il fut pourvu : Mahendra envoya immédiatement le novice Sumanas, avec l'ordre de demander à Açoka et au roi du Ciel, Indra, quelques reliques pour le Stûpa qu'on voulait bâtir. Sumanas accomplit sa tâche magnifique avec autant de finesse que de rapidité, et réussit à revenir encore le même jour avec les reliques nécesaires. On enterra les restes précieux à un endroit sacré, qui, dans des siècles antérieurs, avait été visité par les Buddhas Kakusandha, Konâgamana, Kâçyapa et Çâkya; et l'on y construisit, comme le Gotamide l'avait prédit 236 ans auparavant, le couvent Thûpârâma[1]. La fondation du Stûpa fut signalée par un grand tremblement de terre et d'autres phénomènes qui eurent pour résultat qu'Abhaya, frère du

1. Nommé ainsi d'après le Stûpa y attenant; pour la situation, voyez E. Tennent, *o. c.* Un dessin de ce Dagob, le plus élégant de tous ceux qui se trouvent à Ceylan, se voit dans *Journ. As. Soc. Beng.* XVI, pl. III; comparez les descriptions de Knighton, o, c. 217, et surtout de Smither, *Architectural Remains*.

roi, et mille autres personnes, se firent admettre dans la Congrégation.

En même temps, la reine Anulâ exprima à son époux le désir de renoncer au monde. Par suite, Tishya demanda au vénérable Mahendra d'admettre Anulâ dans l'ordre des religieuses, mais le Sthavira répondit que les moines n'avaient pas le droit de faire prononcer les vœux aux femmes, et donna le conseil de faire venir de Pâṭaliputra sa sœur, la princesse Saṅghamitrâ. Le roi, d'accord avec ses ministres, résolut d'envoyer Arishṭa auprès d'Açoka, afin de le prier de donner son consentement à l'envoi de Saṅghamitrâ, et en même temps au transport de l'arbre Bodhi.

331 * Le prince Arishṭa se rendit à la capitale du Magadha, et arrivé là, il fit la demande dont Tishya et Mahendra l'avaient chargé. Bien qu'Açoka fît d'abord quelques objections, il finit par céder aux instances de sa fille, et accorda la double requête de son ami et frère dans la Foi. A la tête d'une puissante armée, il quitta sa capitale, emportant avec lui une branche de l'arbre sacré et escortant Saṅghamitrâ avec les religieuses; puis il franchit le mont Vindhya et traversa la forêt sauvage du Dekkhan jusqu'à la mer. Les larmes aux yeux, le pieux roi prit congé de la chère branche, et suivit longtemps du regard le vaisseau qui transportait cette charge précieuse.

La réception du Bodhi eut lieu de la façon la plus solennelle et la plus magnifique. Une foule nombreuse, avec le roi, ses femmes et ses enfants en tête, sortit d'Anurâdhapura, pour aller à la rencontre de l'arbre (ou de la branche). Le roi donna l'exemple en sacrifiant des guirlandes de fleurs et des parfums, et toute la ville revêtit des habits de fête [1]. Peu de temps après, la reine Anulâ, en même temps que ses 500 demoiselles d'honneur, fut reçue dans la Congrégation, et

1. La branche méridionale fut plantée à Meghavana par Saṅghamitrâ; *Dîpav.* 11, 20. Une énumération des localités de Ceylan où furent plantées des greffes du Bodhi se trouve *Mahâv.* 131; *Bodhiv.* 162; *Sutta-V*, I, p. 130. Comp. E. Tennent, pass. cité.

devint une sainte. Le prince Arishṭa, lui aussi, prit l'habit [2], avec 500 compagnons.

De cette manière, la conversion de Ceylan fut achevée dans l'espace de six mois, par le zèle et le pouvoir miraculeux de l'apôtre, la sagesse et la piété du roi, et la bonne disposition du peuple.

Quelque peu différente est la version qu'Hiuen Thsang avait entendu raconter dans l'Inde [3]. Ceylan, d'après ce récit, aurait été converti, dans le premier siècle après le Nirvâṇa, par Mahendra, frère cadet d'Açoka, qui, accompagné de quatre autres ascètes, prit son vol à travers les airs, afin de faire briller dans l'île la lumière de la Foi. * La mission réussit complètement, et en peu de temps la population bâtit partout des couvents, de sorte qu'au VIIe siècle il en existait une centaine. Ailleurs, le même voyageur mentionne la particularité que Mahendra, dans sa jeunesse, par son orgueil démesuré, son luxe extravagant et ses cruautés abominables, avait à un tel degré excité l'indignation du public, qu'Açoka se vit obligé de le faire enfermer. La prison eut, sur le prince, une influence salutaire : dans l'espace d'une semaine, il devint un saint, capable de faire des miracles. Il s'enfuit du monde, pour aller vivre en ermite dans les grottes de la montagne [1].

332

Dans un ouvrage septentrional de date postérieure [2], le récit, sauf quelques traits, est devenu à peu près méconnaissable. Il revient à ceci qu'un marchand de l'Inde un jour — c'était sous le règne d'Açoka, — montra une statue du Buddha en bois au roi de Ceylan, Âsana Siṁhakoça, et raconta à ce propos l'histoire du grand Maître et de ses successeurs, jusqu'au Père de l'Église nommé Noir [3]. Le roi, devenu dési-

2. Ce serait pour la seconde fois, à moins qu'un autre prince du même nom ne soit désigné.

3. *Voy. des Pèl. B.* I, 198 ; III, 140.

1. *O. c.*, II, 423.

3. Târanâtha, 44.

3. Kâla ou Kṛshṇa ; une autre forme est Kâlika, qui, d'après *Lebensb.* 308,

reux de mieux approfondir la vraie Foi et de faire la connaissance personnelle du Père de l'Église, envoya un ambassadeur, afin d'inviter le vénérable Noir à visiter l'île. Dès que ce dernier eut reçu l'invitation, il traversa les airs, avec 500 disciples et l'ambassadeur qu'il traînait à sa suite, et descendit rapidement sur le rivage de l'île. De là, il s'achemina vers la capitale, au milieu de phénomènes lumineux multicolores et accompagné du roi, qui était allé à sa rencontre. Pendant trois mois, il prêcha la Foi, remplit l'île de Vihâras et de moines, tandis qu'une foule de créatures atteignirent les quatre degrés de sanctification.

333 * Après avoir passé en revue les rédactions principales du récit, il nous reste à nous demander ce qu'il peut contenir de vérité historique. Nous pouvons admettre avec certitude qu'on a inséré dans le conte divers détails empruntés à la vie réelle. A une époque plus récente, il était de règle que les missionnaires essayassent de s'assurer de la bienveillance et, si possible, de l'appui d'un souverain, avant de commencer leur œuvre de conversion au milieu de la foule. Ils recevaient un terrain du seigneur du pays, pour y bâtir des sanctuaires, et dès qu'un couvent avec entourage existait, une communauté plus ou moins florissante se groupait ordinairement autour de ce noyau. C'était moins un calcul habile que la nécessité et l'expérience qui prescrivaient cette ligne de conduite, dans des pays où des étrangers (et des missionnaires sont ordinairement étrangers au pays où ils viennent prêcher leur doctrine) étaient dépourvus de tout droit personnel qui eût pu les protéger. Il y a un point, en outre, sur lequel tous les récits sont d'accord : c'est que la conversion de Ceylan eut lieu sous le règne d'Açoka. On peut donc admettre cette date comme historique; tout le reste du récit se contre-

convertissait Taprobane, pendant que Çaraṇa était occupé à répandre la doctrine à Ceylan. Ceci est un nouveau spécimen de la tendance des Bouddhistes à dédoubler les choses, en faisant des deux noms désignant le même objet deux objets différents.

dit lui-même, et n'est qu'une fiction édifiante, en partie mythique et relativement ancienne, peut-être même antérieure au Bouddhisme ; en partie dogmatique, et plus récente. On peut mutiler et gâter de pareils contes dogmatiques en biffant arbitrairement tel ou tel détail [1]; mais on se trompe quand on croit qu'un conte mutilé ainsi a plus de valeur historique que non mutilé. — Revenons, après cette digression, à l'histoire ecclésiastique officielle, telle qu'elle nous a été transmise par les moines du Grand Monastère.

Pendant les quarante années du règne de Devânâmpriya Tishya, l'importance et l'influence de l'Église ne cessèrent d'augmenter. Outre la fondation des couvents du Jardin de Tishya et du Mont Cetiya, outre la construction du Grand Stûpa et la plantation du Bodhi à Meghavana, on attribue à ce premier roi croyant de Ceylan d'autres constructions pieuses *, entre autres le Jardin du Stûpa (Thupârâma), les 334 Vihâras du Jardin de Tishya, de Vessagin et de Colaka-tissa.

Huit ans après la mort de Devânâmpriya Tishya, qui fut remplacé par son frère Uttiya, Mahendra lui aussi mourut, soixante ans après avoir prononcé ses vœux. Le corps fut livré au bûcher avec toutes les marques de respect qu'on devait au grand apôtre et sur la place même on édifia un Stûpa pour conserver ses reliques.

Mahendra et ses compagnons avaient apporté avec eux du continent la tradition religieuse complète, c'est-à-dire le Vinaya-Piṭaka, les cinq recueils du Sutta-Piṭaka et les sept traités de l'Abhidharma-Piṭaka. Après la mort de l'apôtre et de l'illustre Arishṭa, la lignée de la tradition authentique fut continuée par Tishyadatta, Kâla-sumanas, Dîrgha-sumanas,

1. C'est une mutilation purement arbitraire, et par conséquent inadmissible, que de considérer, par exemple, le voyage de Mahendra à travers les airs comme un simple ornement du récit, d'importance secondaire, car c'est justement ce détail qu'on met en lumière à plusieurs reprises et avec insistance. Nous aurons occasion de revenir plus tard sur Mahendra et les quatre autres moines, c'est-à-dire les cinq Indras ou Kuçikas (tome I, 324).

et autres disciples d'Arishṭa et par leurs descendants spirituels jusqu'aux générations les plus éloignées.

Le couvent de religieuses d'Anurâdhapura, dont sainte Saṅghamitrâ était la prieure, devenait également de plus en plus florissant. En dehors de cette maison, il semble avoir existé, au moins temporairement, un autre couvent de femmes à Rohaṇa [1]. De même que les moines, les sœurs se signalaient par la science et la piété, et la vraie tradition fut transmise par une série d'excellentes théologiennes.

Les rois de Ceylan qui viennent ensuite furent, pour la plupart des imitateurs de Devânâmpriya Tishya, et se rendirent utiles en construisant des couvents et des sanctuaires; mais nul d'entre eux fut comparable, à cet égard, à Abhaya Dushṭa-Gâmani, c'est-à-dire, Gâmani le Mauvais [2]. Ce souverain, qui s'était frayé le chemin du trône en assassinant 32 princes, est mentionné comme le vainqueur et le succes-

335 seur d'Elâra, un conquérant tamil [3]. Cet Elâra *, qui s'était emparé du trône après avoir tué Asela, le fils de Muṭasiva et le frère de Devânâmpriya Tishya, avait cependant, ainsi qu'on le reconnaît, régné équitablement pendant 44 ans.

Gâmani le Mauvais serait monté sur le trône 136 (ou 146) ans après l'avénement de Devânâmpriya Tishya, qu'on place vers l'an 250 avant Jésus-Christ. Si l'on compte à partir de cette dernière date, le début du règne de Gâmani sera placé vers l'an 114 (ou 104), mais la date singhalaise officielle est 161 [1]. On attribue à ce prince illustre de grands

1. *Dîpav.* 18, 23.

2. On prétend qu'il devait ce surnom à un acte de désobéissance à l'égard de son père; *Mahâv.* 146.

3. *Dîpav.* 18, 53 ; *Mahâv.* 55. Les invasions des Tamils ont été un fléau chronique dans l'histoire de Ceylan; d'ordinaire elles étaient accompagnées d'un recul du Bouddhisme.

1. Nous avons déjà parlé plus haut du caractère fantaisiste des dates assignées à Pakuṇḍa, à Muṭasîva et aux fils de celui-ci. Comp. Turnour, *Journ. As. Soc. Beng.* VI, 721, où l'on nous affirme que la chronologie singhalaise, à partir de 161, est confirmée par des témoignages extérieurs : malheureusement, l'auteur oublie d'ajouter quels sont ces témoignages.

travaux d'architecture, notamment le Lohaprâsâda, qui servait aux réunions du chapitre, et le Grand Stûpa [2]. Les renseignements sur la construction de ces sanctuaires sont tellement confus et extravagants qu'ils ne peuvent avoir été mis par écrit que plusieurs siècles après les dates indiquées pour ces bâtiments [3]; cependant ils sont, à certains égards, trop curieux pour être passés sous silence.

Après la pose des fondements du Grand Stûpa [4] qui eut lieu le 15 Vaiçâkha, anniversaire de la naissance et de la mort du Buddha, on fit de tels progrès, qu'après un travail de deux mois, on put délimiter l'enceinte du sanctuaire, ou comme il est dit ailleurs, poser les pierres fondamentales, ce qui veut probablement dire qu'on procéda à la bénédiction de l'enceinte sacrée et au placement des montants en pierre. A cette cérémonie furent présents des Sthaviras de toutes les régions de l'Inde : Indragupta, Priyadarçin et d'autres, parmi lesquels le Buddha, le Dharma et le Sañgha en personne n'étaient pas les moins remarquables. Citragupta, lors de cette cérémonie, doit s'être dédoublé et Indragupta, triplé *; car, dans l'énumération, on nomme le premier deux fois et le second trois fois [1]. Si nous ne voulons pas refuser toute créance aux dires véridiques de la chronique plus récente, Indragupta amena avec lui 80 (ou 8) mille moines, Mittanna vint avec 60 mille des 100 mille moines qui demeuraient dans le Jardin d'Açoka à Pâṭaliputra; chaque Stha- 336

2. Ceci doit être une répétition de la construction du même édifice par Tishya; le Lohaprâsâda fut encore construit deux fois dans la suite, par Saddhâtissa et Çrî-Nâga; *Dîpav.* 20, 4; 22, 36; nous ne parlerons pas des réparations.

3. *Dîpav.* 19, 1; *Mahâv.* 165. Comp. Knighton *On the ruins of Anurâdhapura* (*Journ. As. Soc. Beng.* XVI, 220); et Smithers, *o. c.*; le Lohâprâsada aurait eu primitivement neuf étages contenant chacun cent cellules.

4. Seconde construction.

1. Citragupta est connu par d'autres textes comme greffier ou secrétaire du monde souterrain; il est parfois identifié avec Yama, le juge des morts. Peut-être est-ce en vertu de cette double qualité qu'il est placé deux fois sur la liste.

vira était de même escorté de plusieurs milliers; mais Mahâdeva surpassa tous les autres : sa suite se composait de 4 millions 60 mille religieux. Ce Mahâdeva, autrement dit Çiva, aurait dû venir du Kailâsa, car chacun sait que c'est là que trône Çiva; mais, par erreur, ou pour ne pas rendre la plaisanterie trop claire, le chroniqueur le fait demeurer dans une localité inconnue, Pallavabhâga, tandis qu'il assigne le Kailasa comme Vihâra à Sûryagupta [2].

De pareils contes, on peut conclure avec certitude que ces édifices existaient longtemps avant la rédaction de la chronique la plus ancienne; mais c'est là tout ce qu'on en peut tirer d'historique.

Le roi Gâmani le Mauvais mourut après un règne de 24 ans; le trône fut occupé ensuite par onze monarques, en partie des conquérants étrangers, jusqu'à ce qu'Abhaya, surnommé Vatta-Gâmani, monta pour la seconde fois sur le trône, d'après la chronologie officielle vers l'an 88, ou, en prenant pour point de départ l'époque de Devânâmpriya Tishya, vers l'an 40 avant J.-C.

Sous Vatta-Gâmani, la Congrégation prit une résolution importante. Jusque-là, le texte du canon et celui du commentaire. intitulé Aṭṭha-kathâ, avaient été transmis par tradition orale; mais à ce moment, les moines, convaincus de ce qu'il y a de périssable dans toute chose créée, comprirent combien 337 il serait utile de mettre par écrit les Écritures Saintes *, et convoquèrent dans ce but une assemblée [1]. La chronique la plus ancienne en reste là, mais la chronique plus récente est beaucoup plus détaillée, et rattache la rédaction écrite du canon et du commentaire aux querelles entre les frères [2]. Le Prieur du Grand-Monastère (Mahâ-Vihâra), un certain Père Mahâtishya, avait été excommunié par le chapitre. Un dis-

2. Un Sûryagupta historique vivait après Ârya Asaṅga, donc après l'an 500 de notre ère; Vassilief, *B*. 207.

1. *Dîpav.* 20, 20 ; Bigandet, II, 141.

2. *Mahâv.*, 207.

ciple qui lui était resté fidèle, se réfugia dans le monastère nouvellement fondé d'Abhayagiri, où il fut reçu avec bienveillance. Ce fait exaspéra tellement les « saints » du Grand Monastère, qu'ils refusèrent d'avoir à l'avenir des rapports avec les frères d'Abhayagiri. D'une façon ou d'une autre, les moines du nouveau Monastère du Midi furent, eux aussi, entraînés dans la querelle. Ceci donna lieu au schisme (et à la secte) des Dharmarucikas, et par conséquent un Concile fut nécessaire, car chaque schisme entraîne un synode : chaque déchirure doit être réparée. C'est dans ce Concile qu'on décida de mettre le canon par écrit. Comme nous voyons les religieux du Grand Monastère et ceux d'Abhayagiri se combattre comme deux sectes ennemies, encore des siècles après cet événement, on comprend difficilement comment cette résolution si importante a pu émaner des deux parties à la fois; et même en l'absence de tout autre renseignement, on serait en droit de supposer que seul le parti du Grand Monastère était représenté à l'assemblée.

Nous pouvons aller encore un peu plus loin. Dans un commentaire du Mahâvaṁsa [3], on raconte que les partisans d'Abhayagiri séparaient nettement le 5e livre du Vinaya-Piṭaka [4] des quatre autres, parce qu'ils voulaient se tenir strictement à la vieille doctrine; c'est pourquoi ils se donnaient le nom de Dharmarucikas [5]. Quand on rapproche ce fait de cet autre que l'ancien canon septentrional, lui aussi, distingue *quatre*, et non *cinq*, divisions du Vinaya, et qu'on se rappelle qu'en règle générale, tout canon, dans le cours des siècles, tend à s'augmenter et non à se rétrécir *, il y a 338 toute raison d'admettre que les partisans d'Abhayagiri, qui combattaient l'adjonction du livre Parivâra comme une nouveauté, avaient droit à être considérés comme étant encore

3. Turnour, introduction à son édition de la chronique, p. ci.
4. Intitulé *Parivâra*.
5. C'est-à-dire : ceux qui se plaisent dans le Dharma.

plus orthodoxes, plus « vieux croyants » que leurs adversaires acharnés. Le canon pâli, tel que nous le connaissons et le trouvons constitué, déjà au cinquième siècle, chez Buddhaghosha, comprend le livre Parivâra; par conséquent, c'est le canon d'un seul parti et d'une seule secte du clergé de Ceylan, celle du Mahâvihâra ; il ne peut donc avoir été fixé ou rédigé avec la collaboration des autres sectes de l'île [1].

On peut être assuré que tout ce qui est raconté relativement à l'occasion du Concile et à la rédaction du canon est, sinon purement imaginaire, du moins détourné de son sens primitif, vu que notre récit provient d'un seul parti. Notre méfiance à l'égard de tout ce qui provient d'une telle origine, est plus que justifiée, quand on fait attention à la date impossible qu'on assigne officiellement au concile, à savoir 455 ans après le Nirvâṇa, donc 89-88 avant J.-C. Or, d'après la même chronologie officielle, c'est dans la même année que monta sur le trône Vatta-Gâmani, le roi qui fonda le couvent d'Abhayagiri. Il faudrait donc admettre que la querelle éclata et que la rédaction des livres canoniques eut lieu au moment même où le couvent se fondait ! — Avant d'entrer dans plus de détails sur le canon des Méridionaux, ou, pour parler plus exactement, sur celui du Grand Monastère, nous continuerons l'histoire de Vatta-Gâmani.

Ce roi passe, comme nous venons de le voir, pour le fondateur du couvent d'Abhayagiri. Ce sanctuaire s'élevait au même endroit, où, quelques siècles auparavant, le roi Pakuṇḍaka ou Paṇḍukâbhya, qui doit avoir vécu vers 370-300 avant J.-C., avait fait construire un couvent pour les Nirgranthas ou moines Jainas vivant nus [2]. Détail remarquable : on prétend

1. Par conséquent, quand il est question de la « tradition méridionale », il faut savoir ce que parler veut dire ; au fond, la « tradition méridionale » est la seule subsistante des différentes rédactions qui ont existé à Ceylan.

2. *Mahâv.* 203, 206. *Dîpav.* 19, 14. En contradiction avec ceci est ce que dit Knighton, *Journ. Soc. B.* XVI, 222, où il est dit également que le Dagob qui s'y trouve avait originairement une hauteur de 405 pieds, chiffre qui semble assez apocryphe. Actuellement la hauteur est de 240 pieds.

que Vatta-Gâmani construisit la demeure des frères d'Abhayagiri * à l'endroit même où le Nirgrantha Giri (c'est-à-dire Montagne) avait établi sa demeure; c'est à cette circonstance que le couvent aurait dû son nom d'Abhayagiri. Le lien entre le nom Abhaya (c'est-à-dire sécurité, paix) et les Jainas est évident : ces moines furent toujours animés d'un esprit pacifique à l'égard de tous les êtres et comptent parmi leurs Saints un personnage qui porte le nom significatif d'Abhayada, « celui qui donne la sécurité ». Le couvent des Jainas sur l'Abhayagiri aura donc porté ce nom dès le commencement, et aura été enlevé sous Vatta-Gâmani (ou n'importe quel autre prince), aux anciens possesseurs, pour que la congrégation des fils de Çâkya en pût jouir. Sous l'histoire de la querelle entre Abhayagiri et le Grand Monastère il y a probablement encore d'autres faits que ceux que les chroniques partiales veulent bien nous révéler. Quoiqu'il en soit, les traditions, bien que détournées de leur sens primitif, qui nous sont parvenues, contiennent des indications suffisantes sur la présence, à Ceylan, d'affreux hérétiques, particulièrement de Jainas, peu avant le commencement de notre ère; elles indiquent en même temps que les Jainas se sont établis sur l'île avant les fils de Çâkya. D'ailleurs, les écrits bouddhiques les plus anciens ne dissimulent nullement le fait que le Jainisme est plus ancien que le Bouddhisme.

339

Nous devons maintenant nous arrêter à ce que disent les chroniques sur le canon et la rédaction qu'on en fit. Les 3 Piṭakas, tels qu'ils sont adoptés par toute l'Église méridionale, et ont déjà été reconnus au cinquième siècle de notre ère par la secte du Mahâvihâra, sont rédigés dans ce qu'on appelle le pâli, un dialecte de l'Inde, dont le véritable domaine géographique n'a pas encore été fixé avec certitude; tout ce qu'on sait, c'est que ce n'était pas la langue d'Açoka, ou du royaume de Magadha. Néanmoins, il est nullement impossible qu'une rédaction des textes sacrés en pâli ait existé du temps d'Açoka, et soit arrivée, d'une façon ou d'une autre, à

Ceylan, avec les premiers missionnaires. Le commentaire, l'Aṭṭha-kathâ, était rédigé en singhalais, et ne peut, par conséquent, avoir été apporté sous cette forme, du continent. La manière la plus simple de se débarrasser de la difficulté, 340 * est d'admettre que la matière du commentaire venait de l'Inde, mais a été plus tard mise en œuvre dans l'île, peu importe par qui. Buddhaghosha [1] explique que ce commentaire, qui avait été régulièrement approuvé au premier, au deuxième et au troisième Concile, avait été traduit dans la langue du pays par Mahendra, à l'usage des insulaires. Remarquons en passant que la traduction des livres sacrés eux-mêmes eût été incomparablement plus utile, puisqu'ils tendent au salut éternel des créatures, et qu'il n'en est pas de même du commentaire ; quant à l'affirmation même de Buddhaghosha, la première partie en est de l'imagination pure et, par conséquent, la seconde partie n'a pas la moindre autorité, tant qu'elle n'est pas confirmée d'ailleurs. Ce qui semble aussi quelque peu étrange, c'est que ce commentaire avait disparu du continent de l'Inde, sans laisser de traces ; de sorte que le Mahâvamsa [2] met dans la bouche d'un certain Père Revata, qui aurait vécu dans l'Inde au début du cinquième siècle de notre ère, l'affirmation que voici : « Ici (sur le continent) », dit Revata à l'illustre Buddhagosa, « le texte seul du canon a été transmis par la tradition ; le commentaire ne se trouve pas ici ; plusieurs ouvrages de polémique, dûs à des docteurs illustres, manquent également ici. Ce commentaire, irréprochable et actuellement en usage à Ceylan, a été rédigé en singhalais par Mahendra, qui avait préalablement consulté la doctrine du Buddha et les discours qui ont été mis en vers par Çâriputra et d'autres. »

Le but de tous ces renseignements est évidemment de faire croire que tout le canon, aussi bien que le commentaire,

1. Turnour, dans *Journ. As. Soc. Beng.* VII, 510.
2. Chap. 37.

d'après la rédaction de la secte du Mahâ-Vihâra, avait été fixé dans les trois premiers Conciles, que le synode sous Vatta-Gâmani n'y trouva rien à changer et n'y changea rien en effet, se bornant uniquement à mettre par écrit les textes légalement et invariablement établis. Cependant, nul n'est garant de l'exactitude du renseignement, d'après lequel la rédaction aurait eu lieu à ce moment-là, * de même qu'on ne peut citer aucune preuve décisive en sens contraire. Nous ne pouvons examiner le contenu des livres saints ; nous nous bornerons à donner un aperçu général des divisions principales du canon et du titre qu'elles portent [1]. 341

En nous basant sur les renseignements donnés dans l'appendice du Culla-Vagga et relatifs au premier Concile, renseignements que nous avons résumés plus haut, nous admettons que le canon mis par écrit comprenait en premier lieu les 5 livres du Vinaya [2], dans la forme dans laquelle nous les possédons aujourd'hui.

Le compte-rendu canonique du premier Concile ne dit rien de l'Abhidharma-Piṭaka. Nous avons déjà trouvé mentionné un des livres de ce Piṭaka à propos du 3e Concile à Pâṭaliputra ; comme cette partie du canon pâli correspond pour le nombre d'ouvrages (sept) [3] aux anciens Abhidharmas des Septentrionaux et que les titres sont les mêmes pour la plus grande partie, on peut admettre que la rédaction pâlie, actuellement existante, de ces livres remonte jusqu'à Vatta-Gâmani. Nous ne pouvons examiner s'ils sont de beaucoup antérieurs à celui-ci.

1. Nous essayerons de mettre plus tard en lumière les points de concordance et de différence que présente l'ancien canon du Nord, comparé à celui du Midi, en ce qui concerne les divisions et les titres.

2. *Prâtimoksha* et *Sutta-Vibhaṅga; Mahâ-* et *Culla-Vagga ; Parivâra.* Ce dernier livre, sorte de résumé des quatre premiers, fut rejeté par la secte d'Abhayagiri. L'aperçu que nous donnons dans le texte se rapporte exclusivement au canon du Mahâvihâra.

3. Dhamma-Saṅgaṇi ; Vibhaṅga ; le traité Kathâ-Vatthu ; Puggala-paññatti ; Dhâtukathâ Yamaka ; le traité sur les Paṭṭhânas.

Il est beaucoup plus difficile d'arriver à un résultat en ce qui concerne le Sutta-Piṭaka, car les Docteurs de l'Église des anciens temps n'étaient nullement d'accord sur ce qu'il fallait comprendre sous cette rubrique. Ce n'est pas étonnant, d'ailleurs, car les écrits les plus dissemblables sont mentionnés comme faisant partie de ce vaste Piṭaka. Un des écrits énumérés, par exemple, contient une explication détaillée des 33 Suttas, et il va de soi qu'une explication de Suttas peut être difficilement rangée parmi les Suttas eux-mêmes, qu'on prenne *sutta* dans le sens du sanscrit *sûtra*, règle, théorème, ou de *sûkta*, bon discours, belle parole, 342 évangile. En outre, on trouve mentionné quelques livres * qui contiennent des recueils d'hymnes : ce sont là des *sûktas*, non des *sûtras*. Bref, différentes subdivisions du Sutta-Piṭaka ne présentent aucune analogie, ni pour la forme, ni pour le fond.

D'après le Culla-Vagga, dès l'origine, c'est-à-dire tel qu'il fut récité par Ânanda, sous la présidence de Kâçyapa le Grand, le Sutta-Piṭaka contenait 5 collections ou recueils [1], et Buddhagosha explique ceci de telle façon que le 5e recueil, — contrairement au principe qui a présidé au classement des quatre premiers — ne serait qu'un titre général pour 15 genres d'ouvrages, à savoir : 1. Khuddaka-Paṭha, petits morceaux en vers et en prose ; 2. Dhammapada, anthologie de poésies gnomiques ; 3. Udâna, effusions lyriques du Gota-

1. Dîgha-Nikâya (recueil de Suttas [discours du Maître] de grande étendue) ; Majjhima-N. (recueil de Suttas de moyenne étendue) ; Samyutta-N. (recueil de Suttas de peu d'étendue ?) ; Aṅguttara-N. (mélanges) ; Khuddaka-N. (recueil de petites choses ; ce recueil contient justement la plus grande partie de l'Ecriture Sainte). Les quatre premiers Nikâyas sont aussi appelés parfois les « 4 Âgamas. » Fa Hian donne aux subdivisions du canon de Ceylan (c'est celui de la secte Mahîçâsaka qu'il a en vue) le nom d'Âgamas, conformément à l'usage des Septentrionaux ; *Travels*, 165. Il donne à la langue dans laquelle ces livres étaient rédigés le nom de Fan, par lequel les Chinois désignent le sanskrit ; il est possible que le voyageur ait considéré comme négligeable la différence entre le sanskrit et le pâli ; mais la preuve certaine manque. Nous ne savons pas non plus si les livres qu'il se procura appartenaient au canon du Mahâvihâra.

mide ; 4. Itivuttaka, sentences ou proverbes du Maître ; 5. Sutta-Nipâta, poèmes didactiques ; 6. Vimâna-vatthu, récits relatifs aux séjours célestes ; 7. Peta-vatthu, histoires de fantômes ; 8. Thera-gâthâ, cantiques de moines ; 9. Theri-gâthâ, cantiques de religieuses ; 10. Jâtaka, contes d'animaux et nouvelles ; 11. Niddesa, commentaire du Sutta-Nipâta par Çâriputra ; 12. Paṭisambhidâ, sur les qualités spéciales des Saints ; 13. Apâdana, légendes ; 14. Buddha-Vaṁsa, généalogie des 24 Buddhas ; 15. Cariya-piṭaka, court récit des bonnes œuvres du Buddha dans sa carrière de Bodhisatva [2].

En ce qui concerne ces subdivisions, il y a chez les docteurs une différence d'opinion. Quelques-uns soutenaient que les douze premières rubriques * faisaient partie de l'Abhidharma, tandis que d'autres étaient d'avis que toutes les quinze rubriques devaient être classées parmi les Suttas [1]. Il est évident qu'on n'eût pu discuter sur la vraie place des douze rubriques si l'on n'avait été d'accord qu'elles faisaient en tout cas partie du canon ; on peut donc considérer cette différence d'opinion parmi les docteurs comme une preuve du fait que le canon actuel était déjà fixé avant Buddhaghosha (420 de notre ère). 343

Bien qu'on retrouve la plupart de ces quinze genres d'ouvrages [2] chez les Septentrionaux comme subdivisions du Sûtra-Piṭaka, on peut se demander si ce classement est le plus ancien. En effet, les Bouddhistes du Midi aussi bien que ceux du Nord connaissent une autre division de l'Écriture en Aṅgas, subdivisions. Les Singhalais comptent 9 Aṅgas : Sutta, Geyya, Veyyâkaraṇa, Gâthâ, Udâna, Itivuttaka,

2. Inutile de faire remarquer que les numéros 8, 9, 11 et 14 ne peuvent d'aucune manière être considérés comme « la parole du Buddha, » sauf dans un sens mythique. Néanmoins, Buddhagosha appelle tout cela tranquillement « la parole de Buddha » (*buddhavacanam*).

1. Buddhaghosha, chez Childers, *Pali Dict.* 282.

2. Ou seize genres, quand on compte les Suttas des quatre premiers recueils comme un genre à part.

Jâtaka, Abbhuta-dhamma et Vedalla [3]. Sutta figure ici comme une subdivision, et non comme le nom général du recueil, ce qui devrait être le cas si les 8 autres Aṅgas faisaient réellement partie du Sutta-Piṭaka.

Nous nous réservons de revenir sur la classification des livres saints quand nous traiterons de l'ancien canon des Septentrionaux ; nous reprenons maintenant le récit des événements de Ceylan, en tant qu'ils se rattachent à l'histoire de la Congrégation.

A Vatta-Gâmani succéda son fils Mahâtishya ; à celui-ci, un de ses frères, connu dans l'histoire sous le nom de Nâga le Brigand, et qui, en effet, se conduisit pendant douze années comme un vrai bandit. On raconte qu'il détruisit 18 Vihâras, par vengeance, parce que les moines avaient autrefois, du temps où il vivait en vagabond, refusé de lui donner l'hospitalité [4].

Un des descendants de Vatta-Gâmani, Âmaṇḍa-Gâmani, autrement dit Abhaya, qui monta sur le trône 95 ans après la mort du premier, par conséquent au premier siècle de 344 notre ère, défendit * de tuer des êtres vivants dans toute l'île de Ceylan. Il fit planter partout diverses espèces d'arbustes utiles, bienfait auquel il devrait son nom d'Âmaṇḍa, c'est-à-dire, ricin [1]. Quelqu'ait été l'effet pratique de la défense proclamée, le roi bienveillant dut bientôt s'apercevoir que des ordonnances ne suffisent pas pour exterminer la méchanceté du cœur de l'homme ; il fut assassiné par son propre frère, Kaṇirajânu ou Kanijânu-Tishya [2]. L'histoire de Ceylan n'est que trop riche en pareilles aventures : elle forme une suite monotone de meurtres de proches parents, de massacres, de brigandages, de débauches, d'effroyables haines

3. Voir pour la définition de ces termes, entre autres, Sumaṅgala-Vilāsinī, 23 et ss.

4. *Mahâv.* 208, comp. *Dîpav.* 20, 24.

1. *Dîpav.*, 21, 37 ; *Mahâv.*, 215.

2. *Mâhav.* 215; dans *Dîpâv.* 21, 38, il n'est pas question de l'assassinat.

sectaires, le tout diversifié par l'énumération de couvents, de temples et de sanctuaires, fondés par des princes, des princesses et d'autres grands personnages.

La mort d'Âmaṇḍa-Gâmanî fut suivie d'un temps de violences, sur lesquelles le chroniqueur le plus ancien n'insiste pas, moins peut-être par le désir d'étouffer des événements scandaleux, qu'à cause du peu d'intérêt que lui inspiraient les événements politiques, en tant qu'ils ne touchaient pas à la construction de couvents, etc. ; or, ces constructions se poursuivaient assez régulièrement. C'est ainsi qu'il prend la peine de mentionner que le roi Çubha, un fils de portier, fit bâtir le couvent Çubha (nommé ainsi d'après lui), le beau couvent Vilva, et plusieurs cellules; mais il ne dit pas que ce portier et fils de portier avait assassiné son maître, le roi Tishya-Yaçolâla, comme nous le lisons dans la chronique plus récente [3]. C'est seulement cette source plus récente qui nous apprend que Çubha, à son tour, fut déposé et assassiné par Vṛshabha, qui dépassa encore son prédécessseur par la piété et les bonnes œuvres, sous la forme d'édifices et de dons à des ecclésiastiques [4]. Ce Vṛshaba était un homme du bas peuple *, qui avait déjà donné le signal 345 de la révolte sous Yaçolâla. Le récit bizarre [1] donné de ce soulèvement revient à ceci :

Il existait une prédiction d'après laquelle un homme, portant le nom de Vṛshabha, monterait un jour sur le trône. Le roi Yaçolâla donna par conséquent l'ordre d'exterminer tous les hommes de l'île qui portaient ce nom fatal. Parmi ceux que l'ordre menaçait se trouvait aussi un homme de la race des Lambakarṇas [2]. Averti par son oncle et sa tante, il

3. *Dîpav.*, 21, 47 ; *Mâhav.*, 218.

4. Pendant son règne, qui dura quarante-quatre ans, il célébra tous les ans la fête de Vaiçâkha; on en conclurait que la fête, d'ordinaire, n'était pas célébrée aussi régulièrement.

1. *Mahâv.* 219.

2. Probablement synonyme de Mâtaṅga, c'est-à-dire Paria ; *lambakarṇa* et *mâtaṅga* ont du reste tous les deux le sens d' « éléphant ».

échappa à une perte certaine en se réfugiant au Grand Monastère. C'est alors seulement que notre Vṛshabha entendit parler de la fameuse prédiction, qu'il ne connaissait pas encore. Il prit son courage à deux mains, osa fomenter un soulèvement, et se mit à la tête de quelques gaillards audacieux, à l'aide desquels il s'empara de plusieurs villages. Après avoir lutté pendant dix ans, d'abord contre Yaçolâla et ensuite contre Çubha, il disposa à la fin d'une force suffisante pour marcher sur la capitale, s'en emparer, tuer Çubha dans son palais et se rendre maître du parasol royal.

On peut supposer facilement que le chroniqueur, de propos délibéré ou non, donne une idée fausse des événements; il est plus difficile de découvrir le véritable enchaînement des faits. On essayerait en vain de deviner, d'après des données aussi imparfaites, la nature et la portée de la révolution, de même qu'il serait inutile d'approfondir la question jusqu'à quel point le clergé a eu la main dans tous ces troubles [3]. A en juger d'après les apparences, il observa la neutralité, et choyait également tous les princes, pourvu qu'ils rendissent des services à la religion et à l'Église. L'état florissant de la religion sous Vṛshabha et le respect qui entourait le clergé, sous ce règne, peuvent se mesurer 346 aux bonnes œuvres qui ont valu à ce prince * une place honorable dans les chroniques du Grand Monastère. Il fit bâtir dix Stûpas près du Vihâra sur le mont Cetiya, de même qu'un Vihâra près du couvent Jardin d'Aiçvarya et une maison pour les réunions du chapitre. Partout, dans l'île, on répara les couvents qui menaçaient ruine; le roi satisfit aux besoins des moines en se chargeant de les loger et de les vêtir. Le Jardin du Stûpa fut enrichi d'une chapelle, et ce couvent, aussi bien que ceux du Grand Monastère et du Mont

3. Lassen, *Ind. Alt.* II, 1015, présente sur cette révolution des considérations qui méritent d'être lues.

Cetiya reçurent en don chacun mille lampes à huile qui ne s'éteignaient jamais [1].

Nous arrêtons ici, au moment de la mort de Vṛshabha, l'an 110 après J.-C., la première période de l'histoire ecclésiastique de Ceylan ; non que cette mort fasse époque, mais afin d'observer le synchronisme dans l'histoire des deux grandes divisions de l'Église.

Pendant cette période de trois siècles et demi, le Bouddhisme atteignit dans l'île, sans secousses appréciables, la hauteur à laquelle il s'est maintenu jusqu'aux temps modernes [2]. Un schisme s'était déclaré dans l'Église sous le règne de Vatta-Gâmani ; à partir de ce moment, les sectes du Mahâvihâra ou Grand Monastère et d'Abhayagiri furent l'une en face de l'autre, animées de sentiments peu amicaux ; nous verrons dans la suite de cette histoire comment les haines théologiques des frères amenèrent de temps en temps des actes de violence brutale et même des persécutions haineuses.

2. — Histoire de l'Église sur le continent de l'Inde. — Les derniers Mauryas. — Pushyamitra. — Conquérants grecs. — Ménandre et Nâgasena. — Conquérants scythiques et autres. — Kaniskha. — Troisième Concile. — Liste des livres de l'ancien canon. — Subdivision en Angas. — Vasumitra et Pârçvika. — Açvaghosha.

Après la mort du grand protecteur du Dharma (vers 231-226) plusieurs princes de sa dynastie se succédèrent, jusqu'à ce que * (vers 182-178) la dynastie des Mauryas fût précipitée 347 du trône et remplacée par celle de Çuṅgas. Dans la source la

1. *Dîpav.*, 22, 1, *Mahâv.* 220.

2. De nos jours, on estime le nombre total des Bouddhistes dans l'île à un milion et demi, ce qui est un peu plus que la moitié de la population totale ; l'autre moitié se compose de Mahométans, d'Hindous et d'un petit nombre de Chrétiens.

moins indigne de confiance [1] les noms des derniers Mauryas sont donnés ainsi : Suyaças, Daçaratha, Sañgata, Çâliçûka, Somavarman, Çaçivarman [2] et Bṛhadratha.

Des rois de cette liste, Devânâmpriya Daçaratha nous est connu par trois courtes inscriptions à Nâgârjuni [3], qui nous apprennent qu'immédiatement après son couronnement, il donna des cryptes pour servir de demeures permanentes à des moines Âjîvikas. Du surnom Devânâmpriya et du fait que ce prince a fait une donation à une certaine classe de gymnosophistes, nous ne pouvons tirer aucune conclusion quand à sa religion personnelle; il peut avoir été un Bouddhiste sincère, et avoir eu, en même temps, comme son grand-père durant sa période libérale, des sentiments bienveillants à l'égard d'autres ordres monastiques.

Le prédécesseur de Daçaratha, Suyaças, pourrait être la même personne que Kuçala, mentionné ailleurs comme successeur d'Açoka [4]; car rien n'est plus commun que de voir un prince indien porter deux noms à la fois, ou même davantage. Quelques sources bouddhiques appellent ce successeur Sampadin, le fils de Kunâla. Nous avons déjà montré plus haut pourquoi il est impossible que Sampadin ait été le fils de Kunâla, et le résultat reste le même en présence d'une autre leçon de la légende, d'après laquelle ce fils de Kunâla et successeur d'Açoka s'appelle Vigatâcoka [5]. Le même Viga-

1. *Vishṇu-Purâṇa* (chez Wilson, 470); comp. Burnouf, *Lotus*, 118. Nous avons rectifié tacitement quelques formes impossibles.

2. Le texte porte Çaça-dharman, ce qui est un nom impossible; pour la signification, Çaçivarman équivaut à Somavarman; ce sont peut-être deux noms de la même personne; d'autres leçons donnent Çatadhanvan ou Çatadhara.

3. *Corpus Inscr.* 133.

4. Lassen, *Ind. Alt.* II, 284.

5. Târanâtha, 40, 50; pour varier, le même auteur, 38, le mentionnant comme co-régent., l'appelle Vâsavadatta. L'hypothèse de Lassen, *Ind. Alt.* II, 361, que Suyaças et Sampadin auraient hérité chacun d'une partie de l'empire d'Açoka, de sorte que le premier devint roi à Pâṭaliputra, le second à Vidiçâ,

tâçoka ou Vitâçoka figure dans un autre ouvrage qui a tout autant d'autorité que le premier, comme un frère d'Açoka, né du même lit [6]. * Quand on tient compte du fait qu'on attribue 348 à ce Vigatâcoka un règne de 76 ans, tandis que l'intervalle complet entre la mort d'Açoka et la déposition du dernier Maurya n'est que de 48 ans ; quand on se rappelle en outre que Vigatâçoka peut signifier « lorsqu'Açoka était parti », — il est évident que nous avons affaire au nom d'une époque, non à un nom d'homme. Cette époque était plus récente qu'Açoka et venait immédiatement après celui-ci : on pouvait donc la considérer comme son frère cadet, aussi bien que comme son petit-fils. Le fait que les événements qui auraient eu lieu sous ce roi allégorique n'ont laissé aucun souvenir, est prouvé par le conte suivant, le seul qu'on ait su inventer pour remplir cette lacune de 76 ans. Il revient à ceci : il y avait dans le pays d'Orissa un riche brahmane, Râghava, qui se convertit aux Trois Joyaux. Un ange lui apparut dans un rêve, pour lui annoncer que le lendemain matin un moine se présenterait chez lui. Au moment indiqué, un Père, tout aussi allégorique que le roi Vigatâçoka, et qui se nommait Sabbat (Poshadha), parut en effet; il fut adoré immédiatement par le brahmane, qui réunit ensuite 80 mille moines et les régala pendant trois ans.

Le même historien, donne, sur l'autorité des Anciens, au roi Vigatâçoka (dont la célébrité, malgré son règne de 76 ans, n'a jamais égalé celle du roi Soliveau, dans la fable de Jupiter et des grenouilles) un fils Vîrasena, autrement dit Indrasena, qui aurait dominé sur la terre pendant 70 ans [1]. Ce nom rappelle celui de Vṛshasena dans la légende d'Açoka, où la liste est donnée ainsi : Sampadin, Bṛhaspati, Vṛsha-

est inadmissible, car l'existence même de Sampadin repose sur l'autorité de la légende d'Açoka, et, dans celle-ci, il figure comme co-régent à Pâṭaliputra.

6. *Divya-Avadâna,* 370, où l'on lit Vigataçoka (*sic*); Burnouf, *Introd.* 360; Vassilief, remarque sur Târanâtha, 287.

1. Târanâtha, 50.

sena, Pushyavarman et Pushyamitra [2]. Comme Vîrasena est dit le père de Nanda, et comme, en outre, il règne la plus épouvantable confusion dans la chronologie, on n'a aucune 349 base certaine pour l'hypothèse, * assez acceptable en elle-même, d'après laquelle Vîrasena et Vṛshasena seraient des variantes d'un seul et même nom [1].

Quant à Çâliçuka, qui n'est mentionné que dans les listes brahmaniques, on dit quelque part qu'il régnait à Pâṭaliputra, qu'il était un prince ami de la guerre et un tyran, un partisan de la théorie du Dharma, mais inique dans ses actions [2]. On peut en conclure qu'il passait, à tort ou à raison, pour un Bouddhiste ardent.

Bṛhadratha ou Bṛhadaçva, le dernier des Mauryas, fut précipité du trône, vers 182-178, par le commandant en chef des troupes, Pushyamitra; avec cet événement la dynastie fondée par le vaillant Candragupta disparut définitivement de la scène de l'histoire, pour être remplacée par les Çuṅgas.

Pushyamitra était un partisan de l'ancienne religion védique [3] et les Bouddhistes le représentent comme l'ennemi de leur foi et un sacrilège. Ceci n'est certainement pas une fiction pure, bien que les fables enfantines qu'ils nous racontent ne méritent pas la moindre confiance en ce qui concerne les détails. C'est ainsi qu'ils prétendent qu'un jour Pushyamitra, désireux d'éterniser son nom, ainsi que l'avait fait Açoka [4], tint conseil un jour avec ses ministres sur le

2. *Divyâv.* 433; Burnouf, *Introd.* 430; Pushpadharman et Pushpamitra, dans ce passage, sont des formes impossibles; Pucchavarman (Vassilief, sur Târanâtha, 287) est une corruption de Pushyavarman.

1. Schiefner sur Târanâtha, 50; dans le drame *Mâlavikâ et Agnimitra* figure un Vîrasena comme beau-frère et général d'Agnimitra, fils de Pushyamitra.

2. Garga, cité dans la préface de la *Bṛhat Saṁhitâ*, p. 36.

3. Patañjali sur Pâṇini, 3, 2, 123.

4. Si le roi avait réellement cette ambition, il semble étrange qu'il n'ait pas laissé de magnifiques colonnes monumentales ou des inscriptions gravées sur le roc.

meilleur moyen d'atteindre ce but. Les ministres lui auraient conseillé de faire la même chose pour la Foi que son illustre prédécesseur, « un prince de sa propre race ». — Cette phrase déjà montre que les auteurs du récit ne savaient plus rien du véritable rapport historique entre les Mauryas et les Çuṅgas; mais continuons. — Le roi fut d'un autre avis, et se fit amener par un brahmane [5], son conseiller spirituel *, à marcher, avec une armée complète, composée de fantassins, de chevaux, d'éléphants et de chars, contre le couvent du Jardin du Coq, près de Pâṭaliputra, afin de le détruire. Au début, il fut arrêté en son mauvais dessein par le terrible rugissement que fit entendre, trois fois de suite, le lion de pierre, placé à la porte du couvent. Alors le roi (sur qui ce rugissement semble avoir fait peu d'impression) convoqua jusqu'à trois fois le chapitre et fit savoir aux moines qu'il avait l'intention d'abolir la religion de Buddha; il leur demanda ce qu'ils aimeraient le mieux voir détruit : le Stûpa ou le couvent. Les moines aimèrent mieux voir détruire le couvent. Le roi, suivant le vœu du chapitre, fit détruire le bâtiment [1] et massacrer tous les moines qui l'habitaient. Puis il alla à Çâkala, où il promit une récompense de cent deniers [2] d'or à tout homme qui lui apporterait la tête d'un Çramaṇa. Un moine offrit volontairement sa propre tête, afin d'épargner les sanctuaires et les vies des autres frères; la conséquence fut que le roi fit massacrer tous les saints du pays. Rencontrant de la résistance, il alla plus loin, jusqu'à ce qu'il arriva à la fin à l'Océan méridional, où il fut enfermé dans un rocher avec ses troupes et ses chars. A partir de ce moment, Pushyamitra, enfermé dans le rocher, reçut le sur-

350

5, *Divyâv.* 434; Burnouf, *Introd.* 430.

1. Le couvent était complètement en ruines du temps de Hiuen Thsang (*Mém.* II, 6); le voyageur ne dit rien d'une destruction violente.

2. On ne sait pas à quel moment les deniers romains furent, pour la première fois, imités dans l'Inde; naturellement des siècles après Pushyamitra.

nom de Munihata [3]. Avec lui s'éteignit la dynastie des Mauryas (*sic*).

Un autre récit a l'air moins absurde [4] : « Pushyamitra, le roi des Brahmanes, d'accord avec les autres hérétiques, fit la guerre, incendia, du Madhyadeça à Jâlandhara, une foule de Vihâras, et tua aussi quelques moines, bien que la plupart eussent réussi à se réfugier en d'autres pays. Pushyamitra mourut cinq ans plus tard dans le Nord ». Cette persécution aurait eu lieu cinq siècles après le Buddha, par conséquent 351 100 ans après Kanishka *. Comme ce prince vivait plus de trois siècles après Pushyamitra, le récit doit être une fiction, et cette fiction doit avoir été mise par écrit plusieurs siècles après Kanishka, lorsqu'on ne savait plus que Pushyamitra était monté sur le trône peu de temps après Açoka.

Ce serait excessif de nier la possibilité d'une persécution religieuse sous Pushyamitra, bien que les « traditions » bouddhiques elles-mêmes soient plutôt contraires que favorables à l'idée d'une persécution. En effet, si l'on avait conservé quelque souvenir des faits réels, on n'eût pas eu besoin de recourir à un amalgame de contes à la fois impossibles et puérils. Cependant, pour plus d'une raison, il est possible qu'il y ait eu dans l'Hindoustan proprement dit, immédiatement après la chute des Mauryas, un état des esprits défavorable aux fils de Çâkya. La bourgeoisie, dans les sources bouddhiques, est fréquemment représentée comme mécontente de l'augmentation trop forte du nombre des moines, nombre sans aucun rapport avec les besoins réels des populations; elle se rappelait la mauvaise administration et les extorsions des Mauryas [1], et n'avait par conséquent

3. Ceci doit signifier « celui qui tue les Sages ». Malheureusement, le mot, en réalité, veut dire juste le contraire : « tué par le Sage » ou : « par les Sages ».

4. Târanâtha, 81.

1. Une remarque de Patañjali sur Pâṇini, 5, 3, 99, tendrait à faire croire que ces princes, pour se procurer de l'argent, s'étaient réservé le monopole de la fabrication des idoles. Ce qu'on peut, en tous cas, conclure avec certitude

aucune raison d'être particulièrement charmée d'une classe de gens qui, dans leur règlement, il est vrai, défendent d'accepter le moindre don en or et en argent, mais qui, en même temps, considèrent le gaspillage des deniers publics au profit de la Congrégation, comme la plus haute qualité du prince. En présence d'un pareil état de l'opinion, il est possible qu'il y ait eu, en quelques localités, des pillages de couvents, peut-être avec permission tacite des gouvernants. Jusqu'ici, cependant, nous n'avons pas le semblant d'une preuve, même des faits ainsi réduits [2].

De 182 à 70 avant J.-C., en même temps que la dynastie des Çuṅgas gouvernait l'Hindoustan proprement dit, nous trouvons en Bactriane, à Kabul et dans le Nord-Ouest de l'Inde, des rois grecs qui poussèrent leurs invasions et leurs conquêtes jusqu'à la Yamunâ, et même *, s'il faut en croire un 352 récit indien, jusqu'à Oudhe et Pâṭaliputra. Si les Grecs, dont les écrivains brahmaniques vantent la vertu militaire tout autant que le génie scientifique, ne s'étaient fait perpétuellement la guerre entre eux [1], ils eussent probablement réussi à fonder, au cœur du pays, un empire plus solide que celui qui fut établi quelques siècles plus tard par les Kushanas ou Turushkas.

Le plus célèbre de ces rois grecs qui ont gouverné une partie de l'Inde est Ménandre, vers 150 avant Jésus-Christ. On a reconnu, sans doute avec raison, ce nom dans celui de

de cette remarque, c'est que le trésor, sous leur règne, était dans un état fort délabré.

2. Il y a plus : les Bouddhistes eux-mêmes ont une théorie d'après laquelle il y aurait eu trois fois des persécutions et trois fois des destructions des sanctuaires. Toutes les choses, bonnes ou mauvaises, sont triples. Ces trois persécutions — c'est un fait officiellement admis — ont eu lieu dans l'intervalle entre Nâgârjuna et Asaṅga, c'est-à-dire entre 150 et 550 après notre ère (Vassilief, *B.* 203). On voit que, d'après cette doctrine, il n'y a plus de place pour les persécutions de Pushyamitra.

1. Ce détail se trouve également dans un ouvrage brahmanique : Garga dans *Bṛhat Saṁhitâ*, préface, pass. cité.

Milinda [2]. Une anecdote relative à ce roi, qui nous a été transmise par Plutarque [3], est digne d'attention. Lorsque Ménandre de Bactriane, dit-il, après avoir régné conformément à la justice, mourut au camp de son armée, toutes les villes de son empire se chargèrent en commun des cérémonies funèbres; à cette occasion, il s'éleva une dispute sur la possession des ossements du prince bien-aimé; on y mit fin à grand'peine par une décision, d'après laquelle chaque ville reçut une part égale des cendres du souverain défunt. Ce récit, dont nous n'avons pas à examiner ici la valeur historique, a l'air d'une version modifiée, pour ainsi dire, de la légende du partage des reliques du Buddha, et il est difficile de croire qu'il n'y a aucun lien entre les deux récits. En tout cas, leur ressemblance semble indiquer qu'il y a eu des relations entre Ménandre et les Bouddhistes. Dans les Questions de Milinda, écrit qui, comme on sait, représente le roi grec comme un converti du Père de l'Église Nâgasena, on nomme comme une de ses résidences la ville de Sâgala [4], et ce détail a tout l'air d'une tradition authentique. Il n'en est pas de même de la chronologie; mais celle-ci est trop important pour ne pas s'y arrêter.

353 * L'auteur inconnu des Questions fait prédire par le Buddha qu'un certain novice renaîtrait cinq siècles après le Nirvâṇa; ce personnage devint le roi Milinda. Si l'on prend pour base la date singhalaise du Nirvâṇa, 543 après J.-C., Milinda serait né l'an 43 avant notre ère, plus d'un siècle trop tard. Si l'on prend comme point de départ le couronnement d'Açoka,

2. Forme pâlie; en sanscrit le nom est Milindra, comme nous l'avons déjà vu plus haut; peut-être faut-il admettre une forme secondaire, Minandra, qui pouvait facilement donner Minara; sur les monnaies le nom doit se lire, semble-t-il, Menanda.

3. *Reipubl. gerendae princ.* 28; comp. Strabon. XI, 516.

4. Sanscr. Çâkala, chez les auteurs grecs Sagala Euthydemia, ou Sangala; la ville était située à peu près à l'emplacement du moderne Amritsar; comp. Vivien de Saint Martin dans *Voy. des Pèl. B.* III, 327.

l'écart devient encore plus grand [1]. Si l'écrivain avait vécu vers les premières années de notre ère, une pareille erreur eût été impossible. Le livre doit donc avoir été composé bien plus tard, certainement pas avant l'an 100 de notre ère. Un pareil témoignage n'a aucune valeur. De plus, l'auteur des Questions représente les six Hérésiarques, Pûraṇa Kassapa, etc., comme étant encore en pleine activité du temps de Milinda, de sorte qu'il se moque soit de l'Écriture Sainte, soit de son lecteur — ou des deux à la fois.

Néanmoins l'affirmation que Nâgasena et Ménandre étaient contemporains pourrait reposer sur une tradition véridique. Mais, cela même serait impossible si Nâgasena était la même personne que Nâgârjuna, ainsi qu'on l'a soutenu parfois [2]; car toutes les sources, bouddhiques et autres, s'accordent à placer la naissance de Nâgârjuna, après Kanishka, c'est-à-dire au 2e siècle de notre ère.

Il faut observer pourtant qu'on ne trouve dans les sources bouddhiques aucune preuve de cette confusion de Nâgasena avec Nâgârjuna, quelques embrouillées et peu dignes de confiance qu'elles soient d'ailleurs. Dans un livre tibétain [3] on nomme Nâgasena parmi les 16 apôtres qui, immédiatement après la disparition de Kâçyapa dans la montagne, furent envoyés vers toutes les régions afin de proclamer le Dharma *. Il s'établit sur le mont Urumuṇḍa près de Râjagṛha [1] (on dirait qu'une montagne n'est pas un endroit bien choisi pour convertir les hommes). Ce Nâgasena, connu aussi sous le nom de Nâgamudra, est évidemment une figure mythologique, ou bien une simple fiction, imaginée pour 354

1. Entre cet événement (218 après le Nirvâṇa) et l'an 500, il y a un intervalle de 282 années; si l'on place le premier point vers 260 avant J.-C., Ménandre sera reculé forcément au premier siècle de notre ère.

2. Burnouf, *Introd.* 270.

3. Schiefner, note 43 de *Lebensb.*

1. D'autres disent que cette montagne était près de Mathurâ : Burnouf, *Introd.* 378; comp. Schiefner sur Târan. 286.

masquer la complète ignorance de ces mêmes moines qui tenaient à leur réputation d'omniscience.

Tout autre est le récit qu'on trouve dans un autre ouvrage tibétain de tout autant d'autorité [2] : on y raconte qu'il y eut des querelles dans la Congrégation, la 137e année après le Buddha, du temps des rois Nandin (mieux : Nanda) et Mahâpadma; qu'il y eut un schisme et une formation de sectes du temps des Pères de l'Église Nâgasena et Manoratha; que, 63 ans après ce schisme, le Père de l'Église Vatsîputra [3] recueillit la Parole du Seigneur. Bien qu'il soit prouvé par d'autres témoignages que Nanda Mahâpadma (coupé en deux individus, selon l'habitude des Bouddhistes) ne peut avoir vécu postérieurement aux Mauryas, un historien tibétain [4] fait vivre ce personnage dédoublé longtemps après Açoka. On peut se demander quelle raison a amené l'historien à commettre cet anachronisme monstrueux et à intervertir ainsi l'ordre des dynasties? Si l'on veut essayer d'expliquer cette singularité, il faut se rappeler que l'intervalle entre Buddha et Kanishka, chez les Septentrionaux, est de 400 ou de 300 ans. Si l'on admet ce chiffre de 400 ans, Nanda Mahâpadma aura vécu 263 (soit 400 moins 137) ans avant Kanishka, et Nâgasena de même. Supposons que Kanishka soit monté sur le trône l'an 78 après J.-C., comme le veulent quelques savants, nous aurons alors pour Nâgasena la date de 185 avant J.-C. [5], et dans ce cas il aurait été le contemporain de Ménandre [6], bien que plus âgé que celui-ci.

2. Voyez Vassilief sur Târan. 298.

3. On semble avoir confondu souvent Vatsîputra et Vajjiputra.

4. Târan. 52, 55.

5. Si l'on prend l'intervalle de 300 ans, le Père de l'Église aura vécu 85 ans avant J.-C.

6. Malheureusement, l'époque 78 après J.-C., indiquée pour Kanishka, est très discutable. D'après les dernières recherches, il semble plus probable qu'il a régné vers le milieu du IIe siècle de notre ère. Si l'on part de cette dernière hypothèse, on peut admettre, entre Ménandre (vers 150 avant J.-C.) et Kanishka, un intervalle de trois siècles.

* Si nous lisons quelque part [1] que Nâga, le savant Père 355
de l'Église, qui florissait sous le roi Nanda, donna lieu au schisme des quatre écoles et fit l'éloge des cinq articles, il est évident qu'on a voulu désigner le même individu que Nâgasena ; mais il reste douteux si ce personnage, aussi remarquable comme originateur de schismes [2] que comme Sage, correspond à une individualité historique. Nous croyons que si, mais nous croyons aussi qu'il n'a jamais existé un illustre Père de l'Église bouddhique nommé Nâgasena ou Nâga, et que c'est simplement un pseudonyme de Patañjali, l'auteur du manuel du Yoga et du Mahâbhâshya, qui vivait réellement du temps de Ménandre [3]. Il faut remarquer que les Bouddhistes ont essayé de faire passer tout homme célèbre dans l'Inde, jusqu'à leur adversaire irréconciliable, Çaṅkara, pour l'un des leurs ; de même, Pâṇini, Kâtyâyana et Patañjali sont placés par eux parmi les « anciens docteurs », à côté d'illustrations bouddhiques de bon aloi [4].

Si nous biffons de bon cœur le Père de l'Eglise Nâgasena ou Nâga de la liste de célébrités bouddhiques, et si nous manifestons quelques doutes au sujet des « sympathies » de Ménandre pour le Bouddhisme, vu qu'on ne trouve aucune trace de ces sympathies sur les monnaies de ce souverain, nous ne nions pas que les fils de Çâkya, déjà du temps des rois grecs, n'aient fait des efforts vigoureux pour répandre la doctrine salutaire dans les régions du Nord-Ouest de l'Inde, le Kashmir, le Kabul et la Bactriane. Dans tous ces pays, le Dharma a particulièrement fleuri pendant des siècles. Le

1. Târan., passage cité.

2. D'autant plus remarquable qu'il donna naissance à un schisme, non en deux, mais en quatre écoles.

3. Il s'appelait, entre autres, Nâgeça, maître des Nâgas ; et aussi Phaṇin ; comp. *Vikramâṅkacarita* de Bilhaṇa, 18, 82 ; Hemâdri, *Caturvarga-Cintâmaṇi*, II, 1, 108.

4. Dans le dictionnaire *Mahâvyutpatti*, § 177.

Kashmir et le Gândhâra furent partout renommés comme des 356 pays où la semence de la Foi * avait produit une riche moisson, tellement que Buddhaghosha les met sur la même ligne que Ceylan ; de son temps encore, ces pays étaient illustrés par la robe couleur de tannin des moines et animés par le souffle des prophètes [1]. Nous avons déjà parlé de la prétendue conversion du Kashmir et du Gândhâra par Madhyântika, et des Stûpas qu'Açoka aurait fait bâtir dans le premier de ces pays. Si l'on peut ajouter foi à ce que raconte l'histoire du Kashmir, le fils d'Açoka, Jaloka, qui succéda à son père dans ce royaume, quoique Çivaïte de religion, n'en fit pas moins bâtir un Vihâra [2].

Il est certain que les fils de Çâkya avaient déjà pénétré en Bactriane au second siècle avant notre ère ; un auteur grec [3] de l'an 80-60 d'avant J.-C. parle de philosophes parmi les Bactriens, et nomme particulièrement les Mages et les Samanéens : ce dernier terme désigne sans doute les moines bouddhiques [4]. Peut-être faut-il rapporter à cette époque la fondation du Nouveau Monastère à Balkh, la capitale du pays, monastère si célèbre du temps de Hiuen Thsang et encore plus tard, par les pèlerinages qu'on faisait vers cet endroit, du fond de l'Inde, de Kabul et de la Chine [5].

Les monuments de Kârli, de Nâsik, d'Ajanta, d'Amarâvatî, dont les parties les plus anciennes remontent à l'an 200

1. *Sutta-V.* I. p. 316.

2. *Râja-tarangini*, 1, 147.

3. Alexandre Polyhistor, chez Cyrille, *Contre Julien* (édit. Aubert, VII, 134), comp. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, p. 339.

4. Nous ne voulons pas nier la présence d'ascètes jainiques ou brahmaniques en Bactriane ; on sait de science certaine qu'il y avait des Jainas aussi bien que des moines çivaites à Kapiça, du temps de Hiuen Thsang (*Mém.* I, 41) ; de nos jours encore, il y a un couvent de moines brahmaniques à Baku, sur la mer Caspienne.

5. *Voy. des Pèl. B.* I, 64 ; nous reviendrons plus tard sur les notices arabes extrêmement intéressantes relatives au Nouveau Monastère (Nava-Bihâra ; chez H. Ths. Nava-sanghârâma).

avant notre ère, rendent témoignage de la propagation relativement ancienne de la doctrine dans le Dekkhan. Néanmoins la presqu'île, considérée en général, n'a pas été un sol favorable pour le Bouddhisme, beaucoup moins que pour le Jainisme. * Les Tamils se sont toujours montrés les adversaires résolus de la vraie Foi; les chroniques singhalaises, entre autres, le montrent clairement. 357

Si nous rentrons dans la région au Nord du Vindhya, nous trouvons dans les Stûpas de Sanchi, Bhilsa et Bharhut des restes de l'architecture sacrée des Bouddhistes, qui datent de l'an 200 avant J.-C. environ. L'antiquité d'autres monuments, tels que ceux près de Bénarès, Sâṅkâçya, Çrâvastî, Mathurâ, Gayâ, est trop incertaine pour qu'on puisse en tirer des conclusions; ils ont trop souffert ou ont été trop souvent restaurés. En général, le nombre des sanctuaires, anciens ou modernes, tels que les fouilles les ont mis au jour ou que les pèlerins les ont décrits, n'est pas grand, quand on tient compte de l'immensité du territoire sur lequel ils sont dispersés. Dans certaines localités, on trouve un groupement de constructions, grandes, moyennes et petites; mais ces lieux saints sont situés à une grande distance les uns des autres, comme des oasis dans un désert. Si l'on rattache ce phénomène au fait que, dans les légendes aussi bien que dans des sources parfaitement dignes de foi, certaines villes sont représentées comme extrêmement favorables au Dharma, d'autres comme nettement hostiles, et qu'il est très rarement question des gens de la campagne, on arrive au résultat que la Doctrine n'a fleuri, dans le Madhyadeça, que dans certaines localités, tandis que dans l'île de Ceylan, le Mâlava, le Sindh, le Kashmir et le Gândhâra, elle a converti des populations en masse [1].

1. Pour apprécier, en gros, le nombre et l'influence des Bouddhistes dans l'Inde, relativement au nombre et à l'influence des païens, il faut laisser entièrement de côté les sources indigènes et ne consulter que les écrivains grecs. On verra alors que les Grecs parlent dix fois de Brahmanes, contre une fois de Bouddhistes.

Les événements politiques, dans l'Inde, du temps des Çuṇgas, après Pushyamitra, et des rois grecs, après Ménandre, sont plongés dans l'obscurité. On connaît des noms de rois, et, pour quelques-uns d'entre eux, les années du règne, mais rien de plus, ou à peu près. Les historiens de l'Eglise, en tant qu'ils nous sont accessibles, ignorent même ces maigres détails. D'autres données nous apprennent * que les Çuṅgas, vers l'an 70-66 avant J.-C., furent remplacés par la dynastie des Kâṇvas; cette dynastie, peu de temps après (25-21 avant J.-C.) fit place à celle des Andhrabhṛtyas, qui aurait duré jusqu'à l'an 335 de notre ère [1].

358

D'un autre côté, la puissance des rois grecs prit fin avant le milieu du premier siècle avant J.-C. Leurs successeurs furent des conquérants scythes, dont nous avons les noms sur des monnaies, mais dont l'histoire reste encore à écrire [2]. Des rois parthes semblent également avoir régné pendant un laps de temps plus ou moins long sur le Nord-Ouest de l'Inde. Les monnaies de ces princes sont des imitations grossières des monnaies grecques, et ne nous donnent aucun droit de supposer que les conquérants auraient adopté telle ou telle religion de l'Inde, jusqu'à Kanishka [3].

Les récits incohérents du Tibétain Târanâtha ne répandent aucune lumière sur cette période de deux siècles et demi; tout au plus pourrait-on y trouver l'écho des querelles incessantes des Saints entre eux. Voici ce qu'il [4] en dit: « Vers la fin de la vie du roi Vîrasena, durant tout le temps des rois Nanda-Mahâpadma, et vers le commencement du règne du

1. Ceci ne semble pas exact pour l'Hindoustan propre, où la puissante dynastie des Guptas ne peut s'être emparée du pouvoir après 319. D'un autre côté, il faut reconnaître que ce ne fut que le troisième souverain de cette dynastie, Candragupta, qui prit le titre d'Empereur.

2. Comp. Strabon, XI, 8; Trogue-Pompée, *Proleg.* XLI.

3. Il faut faire une exception pour les monnaies de Kadphisès, qui représentent Çiva avec le taureau Nandin; Thomas, *The early faith of Açoka*, 59.

4. Târanâtha, 61.

roi Kanishka ; du temps donc de ces quatre rois, eut lieu la grande lutte entre les religieux; la lutte la plus violente dura 63 ans, ou, en tenant compte des disputes qui eurent lieu un peu plus tôt ou un peu plus tard, environ 100 ans. Au moment où l'on mit fin à cette lutte, lors du troisième concile, toutes les sectes, au nombre de 18, furent reconnues comme représentant la doctrine authentique ; le Vinaya fut rédigé par écrit ; quant aux Sûtras et à l'Abhidharma, les parties qui n'étaient pas encore rédigées, furent mises par écrit, et les parties qui l'étaient déjà, corrigées. »

* L'époque du règne de Kanishka est incertaine [1]. D'après 359 les dernières recherches, il doit avoir vécu au milieu du deuxième siècle de notre ère. Il régnait sur un vaste territoire qui comprenait, entre autres, Kabul, le Kashmir, le Gândhâra, l'Inde occidentale et une partie du Madhyadeça.

Ce souverain puissant, dont le souvenir, dans l'Église septentrionale, est vénéré presque à l'égal de celui d'Açoka, n'était pas d'abord un partisan de la vraie Foi. D'après quelques-uns il aurait été converti par le Père de l'Église Sudarçana, qui avait été jadis roi dans le Kashmir sous le nom de Siṁha [2]. Les pèlerins chinois rattachent à cette conversion une légende et une prédiction du Buddha, que nous pouvons passer sous silence [3]; ils établissent un lien entre cet événement heureux et la construction du Grand Stûpa, le plus haut de l'Inde, d'après la tradition [4]. Dans ce cas-ci, la tradition bouddhique est vraie pour le fond et elle est complètement confirmée par les monnaies, qui prouvent que Kanishka était un adorateur des dieux iraniens, Mithra, la Lune, le Soleil, etc., et qu'il n'a dû embrasser que très tard la vraie

1. Les légendes de ses monnaies, en caractères grecs, l'appellent Kanêshki prononcez Kanîshki, roi des Kushans. La race à laquelle il appartenait, était, d'après la Râja-taraṅgiṇî, celle des Turushkas ou Turcs.

2. Târan. 58. *Lebensb.* 310.

3. Fa Hian, *Travels,* 34 et *Voy. des Pèl. B.* II, 107.

4. Voir plus haut, p. 150.

Foi ; car le nombre des monnaies où se trouvent des symboles du Bouddhisme est absolument insignifiant comparé à la masse des autres [5]. Si nous admettons donc pour le troisième Concile l'an 150 après J.-C., nous ne serons pro-
360 bablement * pas très éloignés de la vérité, bien que la date soit plutôt fixée trop tôt que trop tard.

Sur la place où le synode a siégé, les savants de l'Église ne sont pas tout à fait d'accord. L'un indique le couvent de Kuvana près de Jâlandhara, l'autre le Vihâra de Kuṇḍalavana, dans le Kashmir [1]. Le récit confus de Hiuen Thsang semble emprunté à des autorités qui auraient voulu désigner le couvent de Tâmasa-vana près de Jâlandhara [2]. Sur l'occasion du Concile, il nous fait un récit qui mérite de trouver place ici, non comme histoire, mais comme une explication purement théorique d'un fait, dont les vraies causes étaient oubliées du temps du narrateur.

Kanishka, qu'on représente comme un personnage qui aimait à lire l'Écriture Sainte, autant que ses occupations multiples le lui permettaient, voyait avec une inquiétude croissante la division des sectes. D'accord avec le vénérable Pârçvika ou Pârçva, il résolut de faire expliquer les trois Piṭakas d'après les opinions de toutes les sectes. D'abord, le Roi avait l'intention de convoquer le synode à Râjagṛha, dans la grotte où Kâçyapa, jadis, avait réuni la première collection des Écritures, mais, par suite des remontrances ardentes de Pârçvika, qui le mit en garde contre une ville pleine d'incrédules, il renonça à son premier projet, et résolut de convoquer l'assemblée dans son propre royaume [3].

5. Thomas, *The early faith of A.* 72, 78.

1. Târanâtha, 59, 298. *Lebensb.* 310.

2. Tâmasa-vana, « la forêt obscure » et Kuvana « la forêt mauvaise » se ressemblent beaucoup, d'autant plus que *tâmasa* veut dire aussi « vilain homme ».

3. On se demande si l'auteur chinois n'a pas inventé ce dernier détail lui-même ; il y a, en effet, un autre Râjagṛha non loin de Jâlandhara, au Nord-Ouest.

Il fonda dans ce but un couvent, où les religieux se réunirent au nombre de 500, sous la présidence de Vasumitra [4]. Ils rédigèrent d'abord le traité Upadeça, commentaire du Sûtra-Piṭaka, * en cent mille *çlokas* [1]; puis la Vinaya-Vibhâshâ, 361 commentaire du Vinaya-Piṭaka, aussi en cent mille *çlokas;* enfin l'Abhidharma-Vibhâshâ sur l'Abhidharma-Piṭaka, contenant le même nombre de *çlokas.*

D'après cette façon de représenter les choses, on se serait occupé, pendant le Concile, uniquement de la composition des trois commentaires, ce qui n'est nullement d'accord avec les autres récits, et ce qui, en soi, n'a pas l'air vraisemblable; il suffit de remarquer ce qu'il y a de puéril dans l'harmonie obtenue en attribuant à trois livres différents le même nombre de syllabes. Moins absurde et plus simple est un autre récit, d'après lequel 500 Arhats sous Pârçva et 500 Bodhisatvas sous Vasumitra tinrent le troisième Concile, pour recueillir les Écritures, au moment où les 18 sectes existaient encore [2]. Târanâtha, lui aussi, parle de 500 Arhats, 500 Bodhisatvas et 500 Paṇḍitas, en ajoutant la remarque, assez singulière, qu'à cette époque le titre de Paṇḍita n'était pas encore en usage. La chose est plus simple qu'il ne la représente : Bodhisatva et Paṇḍita sont également des titres de prédicateurs érudits, au moins d'après le langage des Mahâyânistes [3], de sorte que l'historien, au lieu de : « 500 Bodhi-

4. *Voy. des Pèl.* B. II, 172-178. Par suite d'un *lapsus*, Stan. Julien (et non Hiuen Thsang, comme dit Vassilief sur Târanâtha, 298) écrit Vasubandhu pour Vasumitra. La traduction chinoise Chi-yeou, qui accompagne le nom, est décisive, car elle désigne toujours Vasumitra, tandis que Vasubandhu s'appelle en chinois Chi-thsin, ainsi que nous l'apprend l'index même de Stan. Julien. Julien lui-même, à bon droit, donne Vasumitra, *Vie*, 95.

1. *Çloka* est proprement une strophe de 32 syllabes, mais les Indiens mesurent également l'étendue des œuvres en prose d'après les *çlokas*, *granthas*, ou, comme disent aussi les Bouddhistes, *gâthâs*. Pour compter le nombre des *çlokas* d'un livre, on divise par 32 le nombre total des syllabes qu'il contient.

2. *Lebensb.* 310.

3. Voir, par exemple, *Lotus*, 142-144; dans les strophes 22, 23 et 33, le texte porte Paṇḍita, ce que Burnouf traduit par « sage », comp. 167-179, ouvrage

satvas et 500 Paṇḍitas » eût dû écrire « 500 Bodhisatvas, autrement dits, Paṇḍitas ».

Nous avons déjà vu ce que le même historien dit des travaux du Concile. Il n'est nullement impossible qu'il y ait eu une revision générale du Canon. Les parties, rédigées alors pour la première fois, peuvent avoir été celles qui auparavant n'étaient pas généralement reconnues comme cano-
362 niques * ; c'est justement une assemblée conciliante, comme semble l'avoir été le dernier Concile, qui eût été disposée, pour rétablir la concorde entre les frères, à légitimer des ouvrages d'origine suspecte.

Si l'on demande quels furent les livres qu'on reconnut alors comme faisant partie du canon, nous ne pouvons donner à cette question une réponse précise, puisque nous n'avons aucune liste complète de ces livres. En tout cas, c'est l'ancien canon, celui des Hînayânistes, qu'il faut comparer à la rédaction en pâli ; le canon postérieur des Mahâyânistes doit être entièrement écarté [1]. Malgré la prétendue reconnaissance des 18 sectes, comme étant toutes également orthodoxes, nous croyons, qu'en fait, on n'approuva formellement qu'une rédaction des livres sacrés, sans désapprouver les autres. Afin de donner quelque idée du vieux canon septentrional comparé à celui des Méridionaux, nous sommes

cité. Il est naturellement aussi peu question ici des Bodhisatvas mythiques que des Arhats mythiques. La preuve que Bodhisatva signifie un prédicateur érudie est fournie par le fait qu'un des ouvrages de l'Abhidharma est attribué, soit à Pûrṇa, connu comme le plus éminent des prédicateurs, soit à Vasumitra, qui était le chef des Bodhisatvas.

1. Ce nouveau canon n'est pas une nouvelle rédaction ; c'est une création entièrement nouvelle, bien que composée, en grande partie, d'éléments plus anciens. Nous appelons canon tout ce qui est donné comme parole du Buddha et de ses successeurs immédiats. Ce que les Chinois et Japonais appellent les trois Piṭakas n'est nullement un canon, mais une bibliothèque de toutes sortes de livres des deux canons, en diverses rédactions, et en outre d'écrits religieux et philosophiques qui font aussi peu partie des 3 Piṭakas que les ouvrages de saint Thomas d'Aquin ou de Bellarmin font partie de la Bible.

obligés d'insérer ici une nomenclature assez sèche, qu'on voudra bien excuser comme inévitable.

En essayant de déterminer approximativement quels livres du Vinaya ont pu être reconnus comme authentiques par le troisième Concile, il faut de toute nécessité écarter d'abord la collection tibétaine ; car celle-ci porte des traces qui indiquent qu'elle a été fixée beaucoup plus tard dans la forme actuelle. On n'a qu'à comparer la rédaction tibétaine du Prâtimoksha aux rédactions méridionale et chinoise, pour s'apercevoir que la différence relativement très grande entre la première et les deux dernières n'est due qu'à des modifications et des remaniements postérieurs dans la première. Les Chinois reconnaissent quatre rédactions du Vinaya-Piṭaka, rédactions qui appartiennent à autant de sectes; trois de ces sectes sont orthodoxes *, tandis que la quatrième est celle des Mahâsâṅghikas, les schismatiques de Vaiçâlî [1]. Nous n'avons aucun renseignement sur les différences de ces rédactions entre elles; toutes ont ceci en commun [2] que le Vinaya est divisé en deux parties principales. A la première partie appartient le Prâtimoksha, avec les éclaircissements et *excursus*, qui constituent le Vibhâga. A la seconde partie appartient tout ce qui touche les institutions de l'Ordre (Vinayavastu), telles que l'entrée, la consécration, le séjour, etc. Si l'on compare maintenant la composition du Vinaya-Piṭaka des Méridionaux, on voit que, pour l'essentiel, il y a peu de différence. Le Prâtimoksha et le Vibhâga correspondent au Pâtimokkha et au Vibhaṅga ; la seconde partie au Mahâ- et au Culla-Vagga. Quand on laisse de côté le Parivâra, qui est un

363

1. Vassilief, *B.*, 89. — La différence entre sectes orthodoxes et sectes schismatiques s'efface, en théorie, dès qu'on admet que les 18 sectes étaient également orthodoxes.

2. Au Vinaya des Lokottaravâdins, une secte des Mahâsâṅghikas, appartient un Avadâna, le Mahâvastu. Comme nous ne savons pas quels autres livres la même secte classe dans le Vinaya, il est difficile de déterminer à quelle partie du Vinaya des autres sectes nous devons comparer ce livre.

résumé des quatre premiers livres, et qui n'est même pas reconnu par toutes les sectes singhalaises, le Vinaya méridional se laisse, lui aussi, diviser en quatre parties, chacune avec son titre. Jugeant d'après la rédaction publiée du Prâtimoksha chinois, et concluant de l'état de ce texte à celui des autres livres du Vinaya. nous ne croyons nullement improbable que le texte d'après lequel a été faite la version chinoise du règlement et des autres livres, représentait la rédaction du Vinaya-Piṭaka telle qu'elle avait été approuvée au troisième synode, ou du moins s'en rapprochait beaucoup.

Quant à l'Abhidharma-Piṭaka, nous savons que les Sautrântikas [3] excluaient tous les livres qui s'y rapportaient du canon; ils niaient que ces écrits « contiennent la Parole proclamée par Buddha, recueillie par Çâriputra et d'autres Disciples du Seigneur », et soutenaient que les rédacteurs étaient de simples croyants. Quelles que soient les conséquences qu'on tire * de cette opinion des Sautrântikas, il est indubitable que les sept Abhidarmas, sous une forme ou sous une autre, sont de beaucoup antérieurs à la fin du premier siècle de notre ère. En effet, ce n'est pas seulement par le nombre, c'est aussi en majeure partie par les titres que les sept Abhidharmas des septentrionaux correspondent à ceux du canon pâli [1] et comme on en attribue quelques-uns à

3. Târanâtha, 56; la place que cette école occupe, relativement aux quatre autres, sera indiquée dans le chapitre suivant.

1. Les titres des 7 Abhidharmas sont, chez les Hînayânistes naturellement, les suivants : 1. *Jñâna-Prasthâna* = pâli : *Paṭṭhâna*; 2. *Prakaraṇa-pâda* = *Kathâvatthu-Pakaraṇa;* 3. *Vijñâna-kâya* = *Vibhaṅga;* 4. *Dharma-skandha* = *Dhamma-saṅgaṇi;* 5. *Saṅgîti-Paryâya* = *Yamaka:* 6. *Prajñapti* ou *Amṛta-çâstra* = *Puggala-Paññatti;* 7. *Dhâtu-kâya* = *Dhâtukathâ*; Vassilief *B.* 107; note sur Târanâtha, 296. La paternité de ces ouvrages est attribuée à : 1. Kâtyâyana: 2. Vasimitra; 3. Devakshema ou Devaçârman; 4. Maudgalyâyana ou (selon d'autres : et) Çâriputra; 5. Çâriputra; d'après quelques-uns : Koshṭhila; 6. Maudgalyâyana ou Goshṭha; 7. Pûrṇa, le modèle des prédicateurs, ou : Vasumitra, le premier d'entre les Bodhisatvas. Il doit y avoir un certain lien entre le fait que l'ouvrage nº 2 fut « proclamé » par Tishya-Madgalyâyana, le chef du troisième synode (tradition méridionale), et cet autre fait que le même

Vasumitra, on peut admettre que ces ouvrages ont été, en effet, reconnus comme canoniques au troisième Concile. En effet, Vasumitra était un des deux présidents de l'assemblée, et bien qu'aucun Abhidharma ne puisse avoir été composé par lui pour la première fois, on n'aurait probablement pas eu l'idée de lui attribuer la paternité de quelques-uns de ces livres, si lui ou son parti eussent été contraires à l'admission de l'Abhidharma dans le Canon. On n'a pas encore examiné les points où la rédaction du Nord et celle du Midi, en ce qui concerne les sept Abhidarmas, s'accordent ou diffèrent entre elles; mais, indépendemment des résultats d'une telle recherche, on peut admettre comme vraisemblable que, depuis Kanishka, on n'a pas fait de changement dans la rédaction du Hînayâna. Afin de déterminer quels remaniements ces livres ont subis avant cette date, un examen comparé des deux canons serait nécessaire ; pour le moment, un tel examen est impossible.

A l'Abhidharma appartient également un écrit en 14 chapitres, intitulé Vibhâshâ, et qui n'est peut-être qu'une rédaction plus ancienne d'un des sept ouvrages que nous venons d'énumérer. Ce livre, attribué à Kâtyâyana, est censé contenir les réponses de Buddha aux « questions de Çâriputra *. » 365 Or, Açoka, dans sa circulaire au clergé [1], nomme parmi les écrits dont il prescrit l'étude, les « Questions d'Upatishya » (autre nom de Çâriputra), qui ne sont probablement autre chose que la Vibhâshâ en 14 chapitres. Cet ouvrage, à en juger d'après les spécimens qui en ont été publiés [2], est une sorte de catéchisme de l'Abhidharma, ce qui s'accorde très bien avec le fait que l'étude en a été prescrite à la fois aux religieux et aux laïques.

ouvrage fut proclamé par Vasumitra, un des chefs du troisième synode (tradition septentrionale).

1. *Corpus Inscr.*, 96.

2. Vassilief sur Târanâtha, 295. — Un ouvrage, intitulé *Questions de Çâriputra* est mentionné par Beal, *The Buddhist Tripiṭaka*, p. 73.

Le Sûtra-Piṭaka, reçu au troisième Concile, avait sans doute le même caractère universel que celui du canon pâli. D'après une théorie septentrionale de date postérieure, on divise les produits de la littérature sacrée en douze genres ; ce qu'on exprime ainsi : il y a douze formes de la proclamation du Dharma [3]. On dit que le Hînayâna et le Mahâyâna ne possèdent chacun que neuf de ces formes ; ce galimatias, traduit en langage intelligible, signifie que les Hînayânistes aussi bien que les Mahâyânistes reconnaissent neuf de ces Aṅgas, de même que leurs frères méridionaux ; ils ne diffèrent entre eux que par quelques détails dans la liste des Aṅgas [4].

366 * Comme premier genre, on place en tête de la liste Sûtra, ce qui correspond au pâli Sutta (le genre Sutta, lui aussi, est placé en tête de l'énumération chez les Méridionaux). Les Sûtras, c'est-à-dire règles, préceptes, axiomes, peuvent et doivent occuper la première place, en opposition aux commentaires plus étendus.

Les Geyas, pâli Geyyas, sont, chez les Singhalais, des Suttas où les vers alternent avec de la prose ; comme exemple d'un Geyya on peut citer le morceau intitulé « l'Exhortation à Sigâla », dans lequel les paroles du Buddha en prose sont toujours répétées sous forme métrique [1]. Malgré cette théorie, un Geyya ne peut être un Sutta, car on place les deux genres l'un à côté de l'autre ; c'est comme si l'on disait que le bras est une main avec un anneau en plus. Les Septentrionaux se figurent que les Geyas sont des cantiques de louanges ;

3. *Dharma-pravacanâni*. *Dharma* (correspondant à *Veda*) est ici tout le trésor des œuvres intellectuelles (sacrées), toute la littérature, toute la science. Les noms des douze formes littéraires sont : Sûtra, Geya, Vyâkaraṇa, Gâthâ, Udâna, Nidâna, Avadâna, Ityukta ou Itivṛttika, Jâtaka, Vaipulya, Adbhuta-dharma, Upadeça ; Vassilief, *B.* 109 ; Hodgson, *Ess.* 14.

4. Dans le *Lotus*, ouvrage capital du Mahâyâna, on trouve une mention des neuf formes, chap, 2, str. 48 ; les noms sont cités pour la plupart dans la str. 44.

1. C'est la forme que présentent les Vaipulya-Sûtras du Mahâyâna.

ce qui est une confusion évidente avec le genre Gâthâ [2].

La troisième classe d'œuvres littéraires, Vyâkaraṇa (correspondant au pâli Veyyâkaraṇa) comprend, dans le système des Méridionaux, tout l'Abhidharma-Piṭaka, en outre les Suttas non mêlés de vers, et tout ce que le Buddha a proclamé, en tant que cela ne fait pas partie d'un des autres Aṅgas. Les Septentrionaux appliquent cette dénomination à des prédictions des Buddhas, relatives à des événements futurs concernant eux-mêmes ou d'autres Saints. C'est là d'ailleurs le sens qu'on donne au mot pâli Vyâkaraṇa, distinct de Veyyâkaraṇa. Toutes sortes de significations du mot *vyâkaraṇa*, c'est-à-dire « analyse », « séparation (de la lumière et de l'obscurité), création », et « révélation » ont été tellement embrouillées, que le troisième Aṅga ne représente pas un, mais trois genres littéraires, ou plus [3].

* Les Gâthâs sont des chansons, des poésies, des vers. 367
Naturellement, il y a des livres écrits entièrement en vers; il y en a d'autres dont la prose forme la partie principale, entrecoupée de distance en distance par des morceaux versifiés. Ces sortes d'ouvrages en prose entremêlée de vers sont plus nombreux dans la littérature indienne que dans aucune autre; il ne faut pas les confondre avec les Geyas, le trait distinctif de ces derniers étant, comme nous venons de le voir, que les morceaux versifiés répètent sous une autre forme ce qui a été dit en prose. Les Singhalais, avec raison, comptent parmi les Gâthâs tous les livres du canon qui sont

2. De là vient que les gens du Nepâl définissent les Gâthâs comme des « narrative works in verse and prose ». Ils se trompent; cette définition s'applique aux Geyas. — Hodgson, passage cité.

3. Le Nepâlais cité par Hodgson (pass. cité), nomme le *Lalita-Vistara* « un Vyâkaraṇa du genre Gâtha », Comme Vyâkaraṇa et Gâthâ sont juxtaposés, l'un ne peut pas être une subdivision de l'autre. Le *Lalita-V.* contient un texte double, l'un en prose, l'autre en Gâthâ (c'est-à-dire en vers); c'est donc, quant à la forme, ce que les Méridionaux appellent un Geya. C'est en même temps, d'après une autre classification, un Vaipulya-Sûtra du Mahâyâna, et, dans son ensemble, il n'appartient pas à l'ancien canon.

écrits exclusivemant en vers, quelqu'en soit d'ailleurs le titre, par exemple le Dhammapada, les Thera-gâthâs, les Therî-gâthâs. Nous ne savons pas si les Septentrionaux ont conservé des Gâthâs répondant à l'ancienne définition; on les rencontre d'autant plus fréquemment comme textes versifiés répondant aux textes en prose des Vaipulya-Sûtras et des Avadânas : ces livres, dans leur ensemble, sont donc des Geyas.

Les Udânas, effusions lyriques, sont communs aux deux divisions de l'Église. Les Méridionaux possèdent un recueil spécial de 82 Udânas, extraits pour la plupart, sinon tous, d'autres ouvrages, où ils se rencontrent par hasard. Quelques unes de ces effusions ont été admises dans un autre recueil, le Dhammapada [1]. Chez les Septentrionaux, il existe une anthologie semblable, l'Udânavarga, attribué à Dharmatrâta [2].

Nidâna signifie, en général, « cause, raison, occasion ». Les Bouddhistes, comme les Indiens païens, emploient le mot en plus d'un sens; mais dans la liste des Aṅgas, il signifie « l'occasion », par exemple l'occasion qui a amené un discours, un dialogue. Les Nidânas sont donc des introductions, soit à un discours, soit à un récit. Les Méridionaux ne considèrent pas les Nidânas comme une classe spéciale d'écrits, en quoi ils ont grandement raison, aucun livre ne se composant exclusivement d'introductions [3].

368 * Les Avadânas (pâli : Apadânas) sont des légendes, des descriptions des actions glorieuses des Saints dans des existences antérieures. Les Septentrionaux ont aussi des Avadâ-

1. Par exemple, les vers 153 et 154. Ces effusions présentent cette particularité qu'elles ne remontent pas seulement au Gotamide, mais qu'elles sont inséparables de chaque Buddha : *Jâtaka*, introduction, 16.

2. Târanâtha, 98. L'auteur de la collection vivait après le troisième Concile. — L'ouvrage a été traduit du tibétain en anglais par Rockhill.

3. Dans la médecine, Nidâna forme une des grandes subdivisions de la science; mais là le terme a un sens tout spécial, celui de pathologie.

nas qui traitent des aventures de rois pieux, tels qu'Açoka. Il est plus que douteux que des ouvrages d'une date relativement aussi récente aient déjà été admis dans le canon du temps de Kanishka. Même des légendes de Saints plus anciens, telle que l'histoire d'Ânanda dans son existence préhistorique, peuvent difficilement être considérées, même en théorie, comme des parties du canon, tel qu'il est censé avoir été fixé au premier Concile. Les Méridionaux ne connaissent pas les Apadânas en tant que formant un Aṅga spécial, bien qu'ils possèdent une collection de ces sortes d'écrits. Tant que nous n'aurons pas des données plus précises, il est impossible de déterminer à quelle époque on a commencé à introduire subrepticement dans le canon ces légendes et ces « gestes », dont quelques-unes peuvent être relativement anciennes.

Itivṛttika, ou mieux Ityukta, le huitième genre, correspondant au pâli Itivuttaka, Itivṛtta, proprement : « c'est ainsi que cela se passa », est une histoire, une légende, et, en effet, les Bouddhistes de la Chine désignent par ce nom de vieilles histoires. De même, en pâli, *itivutta* signifie une vieille histoire, une tradition, une légende. A Itivuttaka on attache un tout autre sens, particulièrement celui de sentence dogmatique, de maxime concise, prononcée par le Buddha. Le livre du canon, qui porte ce titre, contient 110 aphorismes, commençant tous par les mots : « le Seigneur a dit. » La définition d'Ityukta chez les Nepâlais, qui ne connaissent pas Itivṛttika, s'accorde en partie avec ces sens : « *Ityukta* est tout ce qui sert de conclusion ; l'explication de quelque discours qui précède ». Il n'est pas difficile de découvrir qu'on a confondu deux mots différents et deux idées différentes [1]. Comme classe d'ouvrages, * Itivṛttika n'a pas grande 369 raison d'être à côté d'Avadâna. Bien que les Chinois, diffé-

1. Le sanscrit a deux mots, nettement distincts par la forme, *itivṛtta* et *ityukta*, qui donnent tous les deux en prâcrit *itivutta*.

rents en cela des Nepâlais et des Méridionaux, ne connaissent pas Ityukta comme nom d'une certaine classe d'ouvrages, la chose ne leur manque pas; car le « Sûtra des 42 articles » n'est autre chose que ce qu'on appelle en pâli un Itivuttaka [1]. S'il est réellement certain que ce Sûtra a été introduit en Chine vers l'an 70 après Jésus-Christ, — et la couleur archaïque de l'écrit semble bien le prouver — on peut admettre qu'il a fait partie du canon fixé par le Concile sous Kanishka.

Nous n'avons pas besoin de nous étendre ici sur les Jâtakas, c'est-à-dire les fables et les contes moraux. Depuis un temps immémorial on a employé la fable comme moyen d'éducation morale, et les sculptures des plus anciens monuments bouddhiques, comme ceux de Bharhut et de Sanchi, montrent clairement qu'on attachait une grande valeur à la fable, qu'elle avait un caractère sacré, et qu'elle est probablement aussi ancienne, comme partie du canon, que n'importe quel autre Aṅga. Il faudra des recherches ultérieures pour décider quelle rédaction des Jâtakas remonte au troisième Concile.

La rubrique Vaipulya correspond, quant au contenu, à Vedalla, terme que les Méridionaux appliquent à certains Suttas dont l'audition procure de la science (*veda*) et du plaisir [2]. Ceci s'accorde assez bien avec la définition nepâlaise. d'après laquelle les Vaipulyas enseignent comment, dans ce monde, on peut acquérir ce qui est bon et utile. Ils contiennent donc des leçons d'une véritable sagesse pratique, qui ne sacrifie pas le salut spirituel de l'homme à ses intérêts temporaires, sans, pour cela, perdre ces derniers de vue. Faute des données nécessaires, nous n'osons juger jusqu'à quel point Vaipulya est une traduction heureuse d'un Vedalla
370 prâcrit et pâli *. En tout cas, les Buddhistes du Nord con-

1. Beal, *Catena*, 189.

2. Hardy, *E. M.* 172; Childers, *Dict.* 561. L'explication indigène peut être à peu près juste, quant au sens, indépendamment de l'absurde étymologie.

naissent aussi le mot Vaidalya, mais certainement pas dans le sens d'une chose qui procure de la science et du plaisir [1]. Quel que soit le genre que les Vaipulyas, correspondant aux Vedallas, désignent en réalité, ils n'ont de commun que le nom avec les Vaipulya-Sûtras du Mahâyàna.

Les Adbhuta-dharmas, c'est-à-dire « phénomènes extraordinaires de la nature », sont traités dans des écrits que possèdent les deux divisions de l'Église, aussi bien que les Indiens païens. Dans les canons bouddhiques il n'y a pas d'ouvrage spécial sur les merveilles, et quand les Docteurs de l'Église prétendent que tous les Suttas dans lesquels il est question de pareils sujets doivent être comptés parmi les Adbhuta-dharmas, il va de soi qu'il n'existe pas de rubrique spéciale de l'Écriture, pas d'Aṅga, où se trouve ce titre. Les Indiens païens ont une classe spéciale pour de pareils ouvrages [2].

La division Upadeça, c'est-à-dire en général « leçon, instruction », n'est pas comptée parmi les 9 Aṅgas par les Méridionaux. Les Upadeças sont dits contenir un examen analytique de la doctrine, ce qui nous fait croire qu'ils correspondent à un ouvrage du canon pâli intitulé Niddeça (Nirdeça), ouvrage contenant un commentaire détaillé de Çâriputra sur une partie du Sutta-Nipâta.

Indépendamment de la division en neuf Aṅgas, il y a, pour le Sûtra-Piṭaka, une division en quatre Âgamas, recueils de la doctrine traditionnelle, qui, quant aux titres, correspondent aux quatre premiers Nikâyas du canon méridional [3].

1. Vassilief sur Târanâtha, 302; ce passage ne donne pas le moyen de déterminer la signification exacte du mot, et tant qu'on ne connaît pas la signification d'un mot, tout essai d'étymologie est prématuré. D'après la forme, *vaidalya* peut aussi bien se rattacher à *vidalla* dans *sauvidalla* (comp. *vidvala*, rusé), qu'à *vidala* chiffon, copeau, bambou fendu.

2. Entre autres, un Adbhuta-Brâhmaṇa, une Adbhuta-çânti, etc.

3. Voici les titres : Dîrgha-, Madhyama-, Saṃyukta- et Ekottarika-Âgama (pâli Aṅguttara); Burnouf, *Introd.* 48; Vassilief, *B.* 115; Beal, *Tripiṭaka*, 111.

Quant à la langue, choisie par le Concile pour la revision 371 du Canon *, jusqu'ici on ne peut rien déterminer avec certitude. Il n'est nullement impossible qu'on ait profité de l'occasion pour traduire les écritures sacrées du mâgadhi ou de quelque autre dialecte populaire, en sanscrit, tant bien que mal. Nous nous contentons d'indiquer ici le problème, sans essayer de le résoudre, ne pouvant entrer ici dans de pareilles recherches.

Le troisième Concile n'a eu, autant que les données dont nous disposons nous permettent de prononcer un jugement précis, aucune influence décisive sur le développement postérieur de l'Église. Bien loin d'ouvrir une nouvelle période, il n'a fait qu'approuver les choses anciennes. Peu de temps après, se manifesta une nouvelle tendance, celle du Mahâyâna; une tendance qui, préparée depuis plus ou moins longtemps, se développa puissamment au troisième siècle, et dans les siècles postérieurs, fortifiée, comme elle était, et par le Çivaïsme qui faisait de plus en plus des progrès, et par l'Hindouisme philosophique, dont l'expression la plus pure se trouvait dans la Bhagavad-Gîtâ.

Avant de prendre congé du Concile et de terminer cette époque de l'histoire ecclésiastique, nous devons dire quelque chose des deux personnages principaux, Vasumitra et Pârçvika. Le premier, qu'il ne faut pas confondre avec des homonymes postérieurs [1], est connu comme l'auteur d'un ou de plusieurs Abhidharma-Sûtras [2], certainement à tort, comme nous l'avons remarqué plus haut. Le second, originaire du même pays de Gândhâra qui produisit tant de lumières de l'Église, avait été originairement un savant brahmanique, qui n'aurait revêtu la robe rouge qu'à l'âge de quatre-vingts ans [3].

1. Un d'eux est connu comme l'auteur d'un commentaire détaillé (Mahâbhâshya) sur l'Abhidharma-Koça de Vasubandha et d'un livre sur les 18 sectes ; Târan. 174 comp. 68.

2. Hiuen-Thsang, *Mém.* I, 119, appelle l'ouvrage un *çâstra*, manuel : Prakaraṇapâdaçâstra.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 114, où l'on peut lire une histoire comment des ga-

Quelques-uns lui attribuent le mérite d'avoir converti le multiforme Açvaghosha, mais d'autres laissent l'honneur de cette conversion à Ârya-Deva, qui vécut un siècle plus tard[4] *. Il est dangereux d'être trop affirmatif au sujet d'une 372 personnalité aussi légendaire qu'Açvaghosha, heureux possesseur de neuf noms ; Mâtṛceṭa, Pitṛceṭa, Durdharsha, Durdharsha-Kâla, Dhârmika, Subhûti, Maticitra, Çûra et Açvaghosha [1]. Nous disons seulement, que, selon nous, il n'est pas du tout un homme, mais simplement Kâla, c'est-à-dire une forme de Çiva. Nous verrons, dans le chapitre suivant, pour quelles raisons cette personnification de l'influence du Çivaisme a été placée à l'époque de Nâgârjuna. Du reste, l'identification d'Açvaghosha avec Çiva ne mérite même pas le nom d'une découverte ingénieuse, on la trouve en tout autant de mots chez Târanâtha : « Lorsqu'il (Kâla-Açvaghosha) fut devenu très versé dans les formules des Tantras et des Mantras et aussi dans la dialectique, il fut initié dans ces sciences par Çiva lui-même. » Ces paroles, pour être du galimatias, n'en sont pas moins intelligibles. Probablement, Açvaghosha est, sinon Avalokiteçvara lui-même, du moins le nom de l'époque où fut introduit le culte de ce Bodhisatva [2]. D'un adversaire du Bouddhisme, il en devint plus tard, à ce qu'on dit, un partisan zélé : c'est-à-dire, les mauvaises

mins traitèrent le vieillard, devenu moine, de pauvre sire et de sot, et comment cela donna lieu à son nom Pârçva.

4. Vassilief, *B.* 79, 211, où l'on peut lire la légende de la conversion. La même légende est racontée par Hiuen-Thsang, *Mém.* I, 434, à propos d'Ârya-Deva, représenté comme contemporain d'Açvaghosha, *Mém.* II, 214. Chez le même voyageur, ce n'est pas Açvaghosha qui figure en compagnie de Çâriputra et de Sañjaya, ainsi que le porte la traduction française, mais Açvajit; *Mém.* II, 52.

1. Târanâtha, 90.

2. De là vient qu'on raconte qu'il a reçu une indication de Târâ (sa Çakti, c'est-à-dire Durgâ), Târanâtha, 91. Il est aussi connu comme le premier poète lyrique « qui ait délivré, par ses hymnes, le Bouddhisme de ses formes scolastiques et pédantesques, et l'ait rendu abordable au peuple, qui chantait ses cantiques en l'honneur du Buddha. » Vassilief, *B.* 48.

relations entre les moines çivaïtes et bouddhiques devinrent meilleures, après que les fils de Çâkya eurent introduit chez eux subrepticement un Çivaïsme masqué. Et ce fait est historiquement exact : les fils de Çâkya étaient continuellement engagés dans les luttes les plus violentes, — chaque page, pour ainsi dire, de leur histoire ecclésiastique le prouve — contre des coreligionnaires ou contre les Jainas, mais non contre les Çivaïtes. Dans la période dont nous allons traiter maintenant, les luttes entre les frères, et dans le Nord et dans le Midi, furent plus âpres que jamais, si bien que, même si les fils de Çâkya avaient eu la science 373 nécessaire pour lutter contre les Indiens païens *, le temps leur en eût manqué, aussi bien que l'envie : ils étaient trop occupés à se combattre, à se dénigrer, à s'injurier entre eux.

CHAPITRE III

TROISIÈME ÉPOQUE. — DE KANISHKA A LA FIN DU MOYEN AGE

1. — L'Église a Ceylan. — Hérésie sous Tishya. — Le Sthavira Deva. — Hérésie sous Meghavarṇa. — Troubles dans l'Église sous Mahâsena; destruction du Mahâvihâra. — État florissant d'Abhayagiri; Buddhaghosha. — Renouvellement des hérésies. — Invasions étrangères. — Parâkrama-Bâhu le Grand. — La concorde rétablie dans l'Église. — Le tyran Mâgha; persécution; Parâkrama-Bahu III. — Décadence du pays.

Après la mort de Vṛshabha, souverain de basse origine, mais de grand mérite personnel, il s'écoula un siècle, pendant lequel on ne peut signaler que la fondation de plusieurs sanctuaires nouveaux et l'embellissement ou l'agrandissement des anciens [1]. Le règne de Tishya, qui monta sur le trône en 209 ou 217 [2], est au contraire très intéressant. Vers cette époque, on vit paraître une sorte d'hérésie, appelée « la doctrine du Vetuliya » [3]. De mauvais moines procla-

1. Sources : *Dîpav.* chap. 22; *Mahâv.* 225 ss. Comp. Lassen, *Ind. Alt.* II, 1029 ss., IV, 279 ss.

2. Les deux chroniques s'écartent considérablement l'une de l'autre en ce qui concerne la suite des souverains et les années des règnes.

3. Forme que donne le *Mâhav.*, on peut en rapprocher Vetulla, dans une variante du *Dîpav.*, 22, 45; ailleurs, ce dernier écrit ne parle que de Vitaṇḍavâda, « chicane ». Cette soi-disant hérésie n'est pas comptée parmi les trois hérésies de Ceylan officiellement reconnues : 1. celle des Dharmarucikas; 2. celle des Sâgalikas; 3. une hérésie anonyme, sous Agrabodhi.

mèrent des principes non permis et, par leurs subtilités et leur manie de couper des cheveux en quatre, ils firent grand mal à la vraie Foi. Le roi sut réprimer cette doctrine dangereuse, avec l'aide de son ministre Kapila, et, afin de donner aux serviteurs de la Parole un témoignage brillant de son affection, il leur donna une grande somme d'argent
374 et fit payer, dans toute l'île, les dettes des religieux *. Il prenait également soin à ce qu'on eût toujours sous la main une quantité suffisante de remèdes pour le traitement des malades; il avait été poussé à cette bonne action, par le Sthavira Deva, qui lui avait prêché le Sûtra « sur les malades ».

Cette mention flatteuse de Deva [1] autorise la supposition qu'il n'était pas le premier venu, et en effet, les Septentrionaux, eux aussi, font grand cas de Deva, ou, comme ils l'appellent, avec adjonction d'un titre honorifique : Ârya Deva. Toutes les sources sont d'accord sur ce point que Deva était originaire de Ceylan, et un contemporain plus jeune de Nâgârjuna [2], dont il aurait été le rival. Nous devons accueillir avec réserve le récit d'après lequel il aurait été l'élève de Nâgârjuna, de même que la légende scolastique, que le maître, un jour, joua le rôle d'avocat du Diable et soutint les thèses des hérétiques contre Deva, qui vainquit brillamment Nâgârjuna, après une dispute qui avait duré une semaine [3]. Târanâtha soutient que Deva était, du temps de Candragupta [4], recteur du Collège de Nâlandâ. Ceci ne peut être vrai si l'ère des Guptas commence en 319 après J.-C., mais cette inexactitude n'ébranle pas le

1. Quelques années plus tard, il figure de nouveau comme prédicateur. *Dîpav.* 22, 50.

2. *Lebensb.* 310; Târanâtha, 83; *Voy. des Pèl. B.* I, 186; II, 432, 435.

3. Hiuen Thsang (*Mém.* p. c.) raconte en détail, comment le même Deva monta, à Pâṭaliputra, dans le clocher, et y sonna la grande cloche, malgré la défense du roi. D'autres racontent la même anecdote à propos d'Açvaghosha.

4. Le Candragupta de la dynastie des Guptas.

témoignage unanime des Septentrionaux, d'après lequel Nâgârjuna vint au monde après le Concile sous Kanishka. Il est donc fort possible que Deva ait été un contemporain plus jeune de Nâgârjuna [5]. Il faudra faire bien des réserves sur la théorie des Septentrionaux, d'après laquelle Deva était un partisan du Mahâyâna : comme nous l'avons déjà vu, les fils de Buddha, et les Mahâyanistes comme les autres, ont le faible de vouloir compter parmi les leurs tous les grands hommes * et les principaux dieux par-dessus le marché [1]. Il est probable que c'est également pour maintenir intact le prestige du Mahâyâna qu'on a représenté la dispute entre Nâgârjuna et Deva comme une discussion pour rire. Tout le récit — dont personne, croyons-nous, ne défendra le caractère historique dans la forme actuelle — fait l'impression d'avoir été arrangé de manière à déguiser la défaite de tel ou tel docteur Mahâyâniste dans une polémique contre Deva. 375

Après Tishya, on voit se succéder quelques princes, qui, pendant la courte durée de leur règne, manifestent, selon leur pouvoir, leur zèle pour l'Église, jusqu'à ce que, vers 248, Abhaya, surnommé Goshṭhaka ou Meghavarṇa, un homme du bas peuple, comme ses prédécesseurs immédiats, se fut emparé du trône. En 251, les disputes entre les moines du Grand Monastère (Mahâ-Vihâra) et ceux d'Abhayagiri éclatèrent de nouveau [2]. Cette querelle donna lieu au schisme dit

5. *Lebensb.* 310 nous lisons que Nâgârjuna monta au Ciel à l'âge de soixante ans. Admettons qu'il soit mort en 220 et que Deva ait prononcé son sermon devant Tishya, après avoir voyagé dans sa jeunesse sur le continent de l'Inde, alors il peut très bien avoir rencontré son soi-disant maître et rival vaincu.

1. L'honnête Hiuen-Thsang (*Mém.* I, 140) déclare, avec la plus grande naïveté, que les Singhalais, au moment où ils venaient d'être convertis par Mahendra, suivaient l'école des Sthaviras, « école qui se rattachait au Mahâyâna. »

2. D'après *Mahâv.* 231, où il est question du renouvellement de l'hérésie Vetuliya. Le récit plus détaillé dans le commentaire sur la chronique, chez

des Sâgalikas, au sujet duquel on donne les détails suivants. Des moines du groupe qui devait plus tard fonder le monastère de Jetavana s'étaient séparés, déjà avant la fondation de ce couvent, des Dharmarucikas et s'étaient rendus au Couvent du Midi. Ces nouveaux hérétiques, connus sous le nom de Sâgalikas, déclarèrent que les deux Vibhaṅgas du Vinaya-Piṭaka étaient apocryphes, et ils eurent plus tard le dessus dans le couvent de Jetavana, qui fut fondé vers 290 par le roi Mahâsena et achevé en 302 par le fils de celui-ci. La date officielle du schisme des Sâgalikas, nommés plus tard Jetavanistes, est par conséquent 251. — C'est là le récit du commentaire du Mahâvaṁsa, mais la chronique elle-même dit que les moines d'Abhayagiri se rendirent de nouveau coupables de l'hérésie Vetuliya ; que ceux du Grand Monastère luttèrent, au contraire, vaillamment pour la pureté de 376 la foi * et surent obtenir qu'une soixantaine de leurs adversaires fussent enlevés et exilés sur le continent. Les exilés trouvèrent un allié dans un certain Sthavira de la côte de Coromandel, nommé Saṅghamitra, qui se posa en leur défenseur. Il se rendit à Ceylan, parut fièrement dans une assemblée tenue sous la présidence de Saṅghapâli, dans le Stûpârâma, et eut l'audace de faire la leçon aux hommes du Grand Monastère et d'imposer silence à leur président.

Il semble que le moine étranger était soutenu en secret par le Roi ; ce qui est sûr, c'est que celui-ci le nomma précepteur de ses deux fils, Jyeshṭha-Tishya et Mahâsena. Saṅghamitra ne manqua pas de tirer parti, autant que possible, de sa position brillante et réussit à se créer, à la cour et auprès des grands, une influence qui devait devenir plus tard fatale à la paix de l'Église.

Bien que le roi fût prévenu d'une façon inexcusable contre les religieux du Mahâvihâra, et beaucoup trop influencé par

Turnour, préface, CI, est en désaccord sur ce point avec la chronique elle-même.

le Père étranger, il n'en fut pas moins un roi pieux, qui se rendit utile par la fondation des couvents et d'autres sanctuaires, ainsi que par de riches donations à la Congrégation. Son fils Jyeshṭha-Tishya, qui lui succéda en 261, est également mentionné avec éloge; il était très généreux envers l'Église, construisit plusieurs édifices, entre autres le couvent sur le mont Pracîna-Tishya, un autel de pierre autour de l'arbre Bodhi, une salle pour célébrer l'Uposatha près du Couvent du Midi [1]. Il n'était pas en de très bonnes relations avec son frère Mahâsena et son ancien précepteur; le dernier préféra même se réfugier sur le continent, immédiatement après que Tishya fut monté sur le trône.

Dès que le frère cadet et successeur de Tishya eut pris le gouvernement en mains (en 275), les affaires religieuses prirent une mauvaise tournure, le parti hétérodoxe levant de nouveau la tête et étant soutenu par le roi, qui avait d'ailleurs de bonnes qualités. Le Dîpavaṁsa — qui s'arrête à la mort de ce roi * — raconte qu'il y avait parmi les religieux 377 de vrais et de faux frères, les uns étant de véritables ascètes, les autres des ascètes pour rire. Ces derniers entraînèrent le roi aveuglé et poussèrent l'audace jusqu'à proclamer des thèses directement contraires aux préceptes les plus clairs de l'Écriture Sainte. Ces misérables, parmi lesquels on nomme l'odieux Soṇa et Dur-mitra [1], osèrent prétendre que les vœux ne peuvent être prononcés que par une personne qui a atteint l'âge de vingt ans accomplis après la naissance, tandis que l'Écriture dit clairement qu'on peut compter les années en partant de la conception [2]. Ils proclamèrent également-

1. Une donation de Jyeshṭha-Tishya est mentionnée dans une inscription, nº 67 chez le Dr E. Müller, *Ancient Inscriptions in Ceylon*.

1. C'est-à-dire : Mitra de Malheur ; ce n'est pas un nom, mais un terme injurieux, formé sur le modèle de Saṅgha-mitra.

2. Cette permission est donnée dans le *Mahâ-V.* 1, 75. Nous suivons la leçon du professeur Oldenberg (*Dîpav.* 22, 72), celle du texte ne donnant aucun sens satisfaisant.

ment l'effroyable hérésie que des religieux peuvent faire usage d'éventails en ivoire [3], et d'autres erreurs semblables.

Bien que le chroniqueur manifeste son indignation dans les termes les plus forts, il n'insiste pas sur les événements. Ces événements étaient, d'après le Mahâvaṃsa, d'une nature beaucoup plus grave que de simples querelles sur les différentes sortes d'éventails et le calcul de l'âge d'après la naissance ou la conception. Saṅghamitra, qui était revenu à Ceylan immédiatement après la mort de Jyeshṭha-Tishya, n'avait pas perdu la confiance de son élève, et il n'hésita pas à abuser de son influence en excitant Mahâsena contre les religieux du Grand Monastère. Le roi, dans un moment d'égarement, se laissa amener à publier un édit, défendant à toute personne, sous peine d'une forte amende, de faire des dons aux religieux du Grand Monastère. La conséquence fut une profonde misère des orthodoxes; ils émigrèrent vers le Midi de l'île, et le couvent resta pendant neuf années sans habitants.

Saṅghamitra ne fut pas satisfait de ce premier succès; il fit croire au roi que toute propriété abandonnée faisait 378 retour au souverain, * et obtint par ses intrigues la démolition du Grand Monastère. Et les choses n'en restèrent pas là : un partisan ardent de Saṅghamitra, l'odieux Soṇa, fit détruire le Lohaprâsâda et d'autres bâtiments, et les matériaux provenant du Grand Monastère démoli furent transportés à Abhayagiri, pour servir à la construction d'un temple avec statue du Buddha, d'une terrasse autour de l'arbre Bodhi et d'une maison pour les réunions du chapitre. Ces mesures portèrent au comble la splendeur et le prestige du couvent d'Abhayagiri.

D'autre part, des actions aussi injustes ne pouvaient manquer d'amener une réaction. Un des ministres, Meghavarṇa,

3. D'après une des leçons, voir les notes de l'éditeur.

se mit à la tête des mécontents, et provoqua une révolte, qui se termina par un traité entre Mahâsena et le révolté, traité dans lequel il était stipulé que le Grand Monastère serait rebâti. Sur ces entrefaites, Saṅghamitra avait été assassiné. Une maîtresse du roi, pleine de zèle pour la foi orthodoxe et qui ne pouvait se consoler de la destruction du Grand Monastère, avait, pour manifester sa piété, noué une liaison avec un charpentier, et, aidée par celui-ci, elle avait tué le religieux détesté, au moment où il se mettait en route pour détruire le Jardin du Stûpa. L'odieux Soṇa eut le même sort, grâce aux machinations de la pieuse débauchée et de son complice.

Peu de temps après que le Grand Monastère, par les soins du ministre Meghavarṇa, eut été suffisamment restauré pour loger de nouveau les anciens hôtes, après neuf années d'absence, le roi Mahâsena fit commencer la construction du monastère de Jetavana. L'histoire de cette fondation est assez singulière et, en général, tout ce que les chroniqueurs du Grand Monastère nous rapportent sur les actions et les mobiles du roi semble suspect. Un certain Père Tishya, du Couvent du Midi, homme mal vu à cause de sa conduite déplorable, aurait amené le souverain à construire, au profit de lui, Tishya, un nouveau couvent, dans la paroisse même du Grand Monastère. Les gens du Mahâvihâra refusèrent pertinemment de céder un pouce de leur territoire, et préférèrent quitter la maison. * Ils partirent, mais revinrent, 379
— sans qu'on voie bien pourquoi — neuf mois après. Le fameux Tishya fut cité devant le tribunal, et condamné à l'exil, contrairement à la volonté expresse du roi ; mais cette condamnation n'empêcha pas la fondation du couvent de Jetavana, qui fut achevé plus tard sous Meghavarṇa, le successeur très orthodoxe de Mahâsena. Ce couvent devint le lieu d'origine de l'hérésie des Sâgalikas, qui, comme nous l'avons vu plus haut, sont d'ordinaire nommés Jetavanistes d'après leur lieu d'origine, et qui, avec les schismatiques d'Abhayagiri et

les moines orthodoxes du Grand Monastère constituent les trois sectes de Ceylan [1].

Comme tous les renseignements dont nous disposons émanent d'un seul parti, nous n'avons pas le droit de juger la politique ecclésiastique de Mahâsena, et encore moins celui de la condamner. Il n'était certainement pas un ennemi de la religion ou de l'Église — c'est ce que montrent ses nombreuses fondations et donations — mais il avait peu de goût pour les gens du Grand Monastère. Il protégeait d'autant plus volontiers les autres Bouddhistes de son royaume ; s'il s'est laissé entraîner à des actes de violence, nul ne l'approuvera; des fanatiques seuls pourraient essayer de justifier la destruction de couvents et de sanctuaires. Le fait en lui-même (et ce fait n'est pas isolé) est caractéristique. On a parfois prétendu que, du temps de Pushyamitra et plus tard, des couvents auraient été détruits par des « brahmanes »; jusqu'à ce jour, on n'a pu donner, à l'appui de cette affirmation, même le semblant d'une preuve; mais il n'est pas douteux que de pareilles violences aient souvent été commises par des Bouddhistes, animés d'une haine fanatique contre d'autres Bouddhistes.

Meghavarṇa, fils et successeur de Mahâsena, est représenté comme un protecteur des partisans du Grand Monastère. Il les remit de nouveau en possession des terres confisquées, fit reconstruire les cellules détruites et le Lohaprâsâda, et agran-380 dir le Grand Monastère. * Cependant, il ne semble pas avoir été entièrement soumis aux orthodoxes extrêmes; car il acheva la construction du couvent de Jetavana. C'est sous son règne, en 309, qu'eut lieu la mémorable translation dans l'île de la dent du Buddha, de même que l'érection de la

1. Un auteur birman (Bigandet, II, 142), ne mentionne que ces trois sectes; il en est de même d'une liste tibétaine, qui trouvera sa place dans l'appendice. Un troisième *schisme*, à la suite duquel le nombre des *sectes* s'éleva à quatre, eut lieu en 601 ; Turnour, introd. CII. Les idées de *schisme* et de *secte*, qu'exprime le même mot *bhedo*, ne sont pas toujours bien distinctes.

statue de l'apôtre Mahendra et de ses quatre compagnons. On peut trouver cet hommage un peu tardif, soit dit en passant. — Le nom de Mahendra aussi bien que l'existence même des statues nous font penser involontairement aux statues des cinq Indras, qui semblent se rattacher aux Dhyâni-Buddhas d'un côté, et aux cinq Kuçikas, c'est-à-dire Indras, connus à Java, de l'autre [1].

Il serait assez intéressant de savoir lequel des trois partis religieux a eu la plus grande part dans la translation de la dent et dans l'érection des statues de Mahendra et de ses compagnons. D'après les informations recueillies par Hiuen Thsang pendant son séjour dans l'Inde, les moines du Grand Monastère se tenaient strictement au Hînayâna, tandis que ceux d'Abhayagiri étudiaient aussi bien le Hînayâna que le Mahâyâna. Bien que ces expressions ne soient pas heureusement choisies, cette notice n'en contient pas moins une indication que les religieux d'Abhayagiri entretenaient des relations avec leurs frères du continent, et ne pouvaient, par conséquent, rester complètement étrangers aux idées qui prenaient de plus en plus le dessus dans l'Église de l'Inde, c'est-à-dire celles du Mahâyâna, qui s'est toujours efforcé de développer, autant que possible, la dévotion populaire. Tout en supposant que les mesures en faveur du culte extérieur

1. Comp. tome I, p. 324, et plus haut, p. 333. Mahendra est synonyme de Vajrapâṇi, et c'est aussi le nom d'un Dhyâni-Bodhisatva, fils du Dhyâni-Buddha Akshobhya. L'apôtre Mahendra, lui aussi, est dit le fils du maître des Çramaṇas ou des Buddhas (*Mahâv.* 239). Si l'on ajoute le novice Sumanas aux 5 autres missionnaires, on a les 6 Abhijñâs personnifiées (à côté des 5 Abhijñâs). Les paroles de l'ancienne poésie mnémonique dans *Sutta-V.* I. 313, 319 sont conçues de telle façon qu'on y voit encore la trace du caractère mythologique et allégorique des 5 Sages (autrement dits Dhyâni-Buddhas). C'est ainsi qu'on s'explique que les apôtres volent à travers les airs, comme des *haṁsas* (parmi lesquels Brahma est le plus élevé) et rapidement comme la pensée; comp. *Maitrî-Upanishad* 6, 34. Dans le macrocosme, Haṁsa signifie le soleil, la lune, et les autres phénomènes lumineux; dans le microcosme, les sens; le « Haṁsa supérieur » signifie, dans le premier cas, le Soleil, dans le second, la Raison, la lumière intérieure.

381 * auront été dues, avant tout, au zèle des moines d'Abhayagiri, on n'a pas besoin d'admettre que ceux du Grand Monastère se soient élevés violemment contre ces nouveautés : tout en étant des ascètes attachés aux vieilles traditions, ils ne le cédaient à personne pour le culte des reliques et du grand apôtre, dont ils ont transmis si fidèlement à la postérité l'histoire fabuleuse. En outre, l'influence du Grand Monastère ne peut avoir été prépondérante à cette époque. Il est vrai que le roi Buddhadâsa (339-368) [1] fit agrandir le couvent et fit donation aux moines des revenus de deux villages, mais le témoignage non suspect de Fa Hian montre assez que les moines du Mahâvihâra, au commencement du cinquième siècle, n'occupaient plus la première place, ainsi qu'ils l'avaient fait dans l'époque antérieure à Mahâsena. Au moment où ce Chinois séjournait à Ceylan, entre 410 et 414 [2] le couvent d'Abhayagiri avait 5,000 habitants, tandis que le Grand Monastère n'en avait qu'un peu plus de la moitié, 3,000. Le premier couvent était de beaucoup le plus magnifique et le plus riche des deux, et c'est au même couvent que la dent du Buddha était transportée lors des processions solennelles [3]. Tout ceci tend à confirmer le sentiment que les religieux d'Abhayagiri avaient alors le dessus, et en même temps qu'ils représentaient une tendance apparentée au Mahâyâna.

1. Ce nom signifie : « humble serviteur de Buddha ». De pareils noms en *-dâsa* (sauf quand il s'agit de Çûdras) n'ont été à la mode dans l'Inde qu'après l'apparition de l'Hindouisme proprement dit, lorsque le culte en humilité (*bhakti*) occupa le premier plan. Le Mahâyâna n'est que le pendant bouddhique de l'Hindouisme du moyen âge, né vers la même époque, sorti des mêmes besoins, fruit du même développement historique. Le nom Buddhadâsa se trouve déjà dans une inscription datant du règne de Jyeshṭha-Tishya, nº 67, dans E. Müller, *Anc. Inscr. in Ceylon*. L'apparition de Buddhadâsa comme nom royal vers le milieu du quatrième siècle est un petit détail significatif, qui montre qu'entre le developpement de l'Inde et celui de Ceylan il y a un lien indissoluble.

2. *Travels*, 173 (Legge, 102).

3. *Ibid.*, 151, 157, 159 (Legge, 104, ss.).

Durant le séjour de Fa Hian à Ceylan, Mahânâman occupait le trône (410-432). Ce prince, célébré par le voyageur comme « un homme qui croyait sincèrement au Buddha », s'était frayé le chemin du trône en assassinant son frère Upatishya (368-410), * de complicité avec la femme de ce dernier, qui épousa immédiatement après le nouveau roi [1]. Le pieux Mahânâman se rendit très utile envers l'Église en général : il fonda entre autres sur le mont Koṭi un couvent qui dépendait d'Abhayagiri [2]. La reine, une Malabare, ne semble pas avoir embrassé la doctrine de Çâkya, ou bien elle conserva assez d'attachement au culte dans lequel elle avait été élevée, pour faire construire sur le mont Dharmarakshita un monastère pour des moines d'une autre religion (Çivaïtes ou Jaïnas).

382

C'est sous le règne de Mahânâman que se place l'activité du célèbre Buddhaghosha dans l'île. D'après le récit de tout point enjolivé de la chronique, il était originairement un brahmane, qui aurait été converti à la vraie foi par un certain Père Revata, et que le même Revata aurait amené à étudier et à traduire en pâli l'Aṭṭhakathâ, rédigée primitivement en singhalais [3]. Le jeune savant passa du continent dans l'île, et s'établit au Grand Monastère. Après avoir donné une première preuve de son savoir en composant le Visuddhi-Magga, une sorte d'encyclopédie du dogme, il reçut la permission de traduire l'Aṭṭhakathâ en pâli. Il accomplit cette tâche d'une façon si brillante, que les moines stupéfaits crurent qu'il était le Messie attendu,

1. Upatishya est célébré comme un homme très pieux et comme un observateur du Décalogue ; cela veut dire qu'il était un Edouard le Confesseur singhalais.

2. Le *Mahâv.* 250 parle de trois Vihâras sur le mont Koṭi.

3. Voir plus haut, p. 336. D'après le *Mahâv.* 250 et le commentaire, Buddhaghosha était né « près de la terrasse du Bodhi », à Gayâ : hasard singulier pour un personnage, né, non bouddhiste, mais brahmane. D'après les Birmans, il serait né à Thaton en Birmanie ; Bigandet, II, 145. Comp. Lassen, *Ind. Alt.* IV, 372.

Maitreya. Après avoir achevé son œuvre, il partit pour l'Inde, ou, d'après un autre récit, pour la Birmanie, afin d'y prêcher la vraie foi. C'est la dernière version qui est la plus vraisemblable, vu que les Birmans suivent le canon méridional, et qu'on a toute raison de croire que c'est de la Birmanie que ce canon s'est peu à peu répandu au Siam, au 383 Cambodge, etc. ; * encore au onzième siècle, les Bouddhistes du Cambodge appartenaient à la division septentrionale de l'Église [1].

Dhâtusena régna de 459 à 477. Ce prince éminent fit embellir le couvent d'Abhayagiri, et l'enrichit d'une magnifique statue du Buddha, avec des yeux en pierre précieuse, des cheveux en or, et un habit d'étoffe précieuse [2]. On éleva aussi des statues à Maitreya et à Mahendra, tandis que la dent du Buddha et l'arbre sacré étaient vénérés de la façon la plus solennelle. Le roi montra son zèle pour la pureté de la foi, en prenant des mesures sévères contre les religieux du mont Cetiya, où la vieille hérésie Dharmarucika se montrait de nouveau ; à la demande des orthodoxes, il fit chasser les frères du couvent.

Toutes les actions de Dhâtusena n'étaient pas louables. Sa fille ayant été maltraitée par son mari, cousin du roi et général en chef des troupes, il fit, pour se venger, dépouiller de ses vêtements et brûler vive la mère de son gendre, peut-être en imitation du pieux Açoka, au sujet duquel la légende raconte quelque chose d'analogue. Exaspéré par cet acte de cruauté, le général s'entendit avec Kâçyapa, le fils aîné du roi, pour chasser le tyran du trône, et un soulèvement mit bientôt fin au règne de Dhâtusena, qui fut, par ordre de

1. Des renseignements confus de Târanâtha, 262, on peut du moins conclure qu'au Tibet on n'avait pas perdu le souvenir de la propagation du Mahâyâna dans l'Indo-Chine. Comp. Lassen, *Ind. Alt.* IV, 710.

2. Non moins magnifique était la statue, au même endroit, que décrit Fa Hian, chap. XXXVIII ; elle était en jaspe, étincelante d'or, d'argent et de pierres précieuses, et tenait à la main une perle d'une valeur inappréciable.

son fils, jeté en prison, où on le laissa mourir de faim [3].

L'odieux Kâçyapa finit en 495 par le suicide *, après avoir 384 eu le dessous dans un combat contre son frère cadet, Maudgalyâyana. Le nouveau roi sévit avec la plus grande violence contre les partisans de son prédécesseur, et fit massacrer froidement un millier d'hommes. Il était un Bouddhiste zélé et un grand ami du clergé. C'est sous son règne qu'un cheveu célèbre du Buddha fut apporté dans l'île du continent de l'Inde et conservé dans un Stûpa construit à cette intention [1].

Vers le milieu du xvie siècle (545), on vit renaître un instant l'abominable hérésie Vetuliya, dont on accusa les moines d'Abhayagiri. Le roi, Çilâkala, se décida nettement pour les orthodoxes et prit des mesures sévères. Les écrits hérétiques furent condamnés au feu, et le mouvement se trouva ainsi étouffé dans l'œuf.

Plus d'un demi siècle plus tard, sous le roi Agrabodhi Ier, la paix de l'Église fut de nouveau troublée, cette fois par deux moines du diocèse de Jetavana. Ces religieux profondément pervers n'eurent pas honte de répandre la calomnie que les schismes antérieurs avaient été la conséquence de l'inconduite des moines du Mahâvihâra; ils soutinrent obstinément leurs doctrines hérétiques dans leurs propres Nikâyas [2]. Le mouvement, cependant, ne semble pas avoir été très important, on n'en entend plus parler plus tard.

Quelque défavorables que soient les couleurs dont les historiens du Grand Monastère dépeignent les iniquités des

3. *Mahâvaṁsa*, XXVIII, 81 ss.

1. *Mahâvaṁsa*, XXXIX, 49 ss. — Les cheveux étaient fort recherchés comme reliques, vers cette époque. Au commencement du vi^e siècle, le roi de Siam envoya une ambassade en Chine, afin d'offrir à l'Empereur un cheveu du Gotamide; ce cheveu avait une longueur de 14 pieds. Quelques années auparavant, en Chine même, à Nankin, on avait mis à jour un pareil cheveu en fouillant dans une vieille pagode; il avait une longueur de 12 pieds, était bouclé et indéfiniment allongeable; Beal, Introd. des *Travels*, xxxii.

2. Peut-on conclure de ceci que, vers ce temps, il existait à Ceylan des rédactions divergentes des Nikâyas? Cela semble douteux.

dissidents, surtout celles des gens d'Abhayagiri, rien ne montre que les derniers fussent moins zélés pour la Foi que 385 les premiers *. Il ne peut être question chez eux d'une attitude hostile au Dharma. Il en est autrement des conquérants étrangers, le plus souvent des Tamils, qui, par leurs invasions répétées, ont si souvent fait le malheur de l'île si riche et si belle, et qui y ont dominé pendant des temps plus ou moins longs. Cependant, l'inimitié de ces intrus à l'égard de la vraie foi, ne se manifesta pas avant le milieu du IXe siècle. C'est alors que la ville de Pollanarua [1], ville qui était alors la capitale de l'île, fut prise par le roi de Madurâ dans le pays de Pâṇḍya ; à cette occasion, les ornements sacrés, de même qu'une statue d'or du Buddha et la tasse en pierre précieuse que le Gotamide avait jadis reçue des surveillants des quatre points cardinaux, furent enlevés. On ne dit pas que les ennemis triomphants, qui retournèrent chez eux, après avoir reçu une lourde contribution de guerre et chargés d'un riche butin, se soient rendus coupables de persécution des religieux, ou de violation des monastères. Il est vrai qu'il est question de mauvais traitements infligés aux ecclésiastiques, lors d'une autre invasion des Tamils du Coromandel, au commencement du XIIe siècle.

Ces invasions incessamment répétées d'étrangers, qui, même quand ils ne persécutaient pas les ecclésiastiques, n'en professaient pas moins une autre religion, étaient bien faites pour rendre, aux yeux des vrais Singhalais, la cause de leur nationalité inséparable de celle de leur culte. Les différences entre les sectes s'effaçaient de plus en plus ; les religieux du Grand Monastère, d'Abhayagiri et de Jetavana, quels que fussent les griefs qu'ils pussent avoir, de longue date, les uns contre les autres, n'en étaient pas moins également des enfants de Ceylan et des fils de Buddha, et nous ne

1. On donne comme forme sanscrite : Pulastipura, comme forme pâlie : Pulatthipura.

pouvons donc pas nous étonner d'apprendre que les trois partis se réunirent et finirent par n'en former qu'un seul, celui du Grand Monastère. Cet événement eut lieu en 1161 [2].

A cette époque régnait Parâkrama-Bâhu I[er], le nom le plus brillant dans la longue série des rois de Ceylan. Grand dans la paix comme dans la guerre, * il gouverna son royaume 386 d'une manière digne d'exciter l'admiration de la postérité. Naturellement, nous n'avons à considérer ici que ses actes et ses mesures relatifs à l'Église.

Un de ses premiers soins fut de rétablir l'unité de l'Église : il convoqua à Anurâdhapura un synode, où les différents partis se réconcilièrent. Tous ceux qui refusaient de se soumettre, furent mis à la raison par des moyens énergiques. Une fois encore l'esprit de résistance se réveilla à Abhayagiri, mais le Patriarche Kâçyapa réussit à l'étouffer rapidement, avec l'aide du roi [1].

En outre, le roi régla les revenus des religieux et nomma des fonctionnaires chargés de surveiller les temples et d'avoir soin que les bibliothèques, faisant partie des couvents, fussent fournies des livres religieux nécessaires. En différents endroits, il fit construire 250 maisons conventuelles, qui devaient servir de demeures aux moines et à leurs serviteurs ; on y trouvait de grandes salles, et elles étaient assez vastes pour loger des hôtes de passage. Pour les besoins des religieux d'un rang plus élevé, on fonda huit bâtiments à trois étages, chacun avec une demeure spéciale pour l'abbé ou patriarche. A chacun de ces palais monastiques était jointe une galerie avec les statues des principaux dieux, et une riche bibliothèque. Enfin, le roi fit bâtir une grande tour de douze étages, destinée, entre autres, à loger les visiteurs du temple, venus du dehors, lors des fêtes reli-

2. Bigandet, II, 142, donne, comme nom du prince : Saṅghabodi, ce qui n'était pas le nom véritable, mais le surnom.

1. *Mahâvaṁsa*, 73, 4-10 ; 78, 5-11.

387 gieuses. * Si les renseignements ne sont pas exagérés, Parâkrama-Bâhu, pendant la durée de son règne (1153-1184) a construit 101 Stûpas, 3,001 petites chapelles, chacune avec une statue, et dressé le plan de 73 Stûpas et de 3,001 galeries contenant des statues.

Inutile de dire qu'on prenait soin, de la façon la plus libérale, des besoins des moines, quant aux vêtements et à la nourriture. On se préoccupait même avec sollicitude du traitement des malades et de l'irrigation des terres appartenant à l'Église. Les intérêts mêmes des quelques brahmanes résidant dans l'île ne furent pas oubliés; le roi fit fonder pour eux un hôpital.

Parâkrama-Bâhu n'était nullement un ennemi de la splendeur extérieure du culte. Une révolte ayant éclaté dans les provinces méridionales, et les insurgés, battus par les troupes royales, ayant pris la résolution désespérée de quitter leur pays en emportant leurs trésors et le pot à aumônes du Buddha, le roi, averti de ce projet par ses espions, mit tout en œuvre pour empêcher un pareil désastre. Il y réussit : la relique fut sauvée et apportée à la capitale par les troupes du roi. Ce fut une vraie marche triomphale, et au moment où l'armée s'approchait de la ville, le roi lui-même, revêtu d'un magnifique costume de cérémonie, s'avança, accompagné de la reine et d'une suite nombreuse, afin de saluer la relique et l'amener solennellement dans la ville. Plus tard, il fit bâtir un Dagob pour l'abriter, dans le voisinage de son palais.

Sous Parâkrama-Bâhu le Grand, l'île était arrivée au comble de la puissance et de la splendeur extérieure. Bientôt elle descendit à pas rapides de cette hauteur un instant occupée. La trop grande prospérité énerva le peuple, ainsi que
388 cela a eu lieu partout et toujours *. Un demi-siècle ne s'était pas écoulé après la mort de Parâkrama-Bâhu, que le pays fut jeté, par la domination étrangère, dans un abîme de misères. « Les habitants de Ceylan », dit en se lamentant un

chroniqueur, « étaient devenus désespérément corrompus, de sorte que les dieux retirèrent leur protection à l'île ; les vices des impies étaient arrivés à un tel point, que, comme châtiment du Ciel, un roi, nommé Mâgha, du Kaliṅga, envahit l'île avec une armée de 24,000 hommes, qui répandit partout la ruine et opprima la religion. » Nombre de Dagobs furent détruits, et les maisons des ecclésiastiques, les chapelles, les temples, transformés en casernes. Le droit et la loi furent piétinés, et la différence des castes honteusement effacée [1].

Ce triste état de choses dura plus de 20 ans, jusqu'à ce que Vijaya-Bâhu eût réussi à rétablir le gouvernement et la religion indigènes, vers 1250. Ce prince excellent ne fit pas seulement rebâtir les sanctuaires endommagés ou détruits, mais il fit faire en outre de nombreuses copies des Écritures Saintes, de sorte que chaque communauté en obtint une [2].

Son fils, Parâkrama-Bâhu III, était un digne successeur de son grand homonyme (1267-1301). Il était célèbre, non seulement comme bon souverain, mais aussi comme auteur et comme savant, profondément versé dans les 18 sciences des brahmanes. Très humain, * il abolit [1] dans son royaume la 389 peine de mort et la mutilation des criminels; il donna une preuve de l'intérêt éclairé qu'il portait à la religion, non en distribuant des aumônes, mais en prenant des mesures pour que les religieux fussent instruits convenablement [2], afin qu'ils pussent à leur tour instruire le peuple et le pénétrer

1. *Mahâvaṁsa*, 80, 54 ss. — Il est difficile de dire qu'elle était la religion du conquérant; Knighton, 152, dit qu'il propagea « la religion païenne » ; Lassen suppose que Mâgha introduisit « la religion brahmanique », supposition assez absurde, s'il est vrai que l'envahisseur a aboli les castes. Le chroniqueur se borne à dire que Mâgha était un hérétique. Il était peut-être un Jaina, ou bien un Lokâyata.

2. *Mahâvaṁsa*, 81, 10 ss.

1. *Mahâvaṁsa*, 83, 3 ss.

2. Faute de professeurs suffisamment instruits dans l'île-même, le roi fit venir du Dekkhan cinq docteurs capables, parmi lesquels un certain Dharmakîrti; *Mahâvaṁsa*, 84, 11 ss.

de principes moraux. On parle avec éloges de sa piété sincère. Lors d'une terrible sécheresse qui avait causé une famine, il ordonna une grande cérémonie religieuse, au cours de laquelle « le dieu Maitreya » et d'autres divinités furent honorés, la dent du Buddha fut montrée au peuple, et des prières pour la pluie furent récitées [3].

390 * L'illustre Parâkrama-Bâhu III mourut en 1301. L'histoire de l'Église dans les deux siècles suivants, jusqu'à l'arrivée des Portugais en 1505, est peu intéressante. Lors d'une invasion des Pâṇḍyas, vers 1314, la précieuse dent fut enlevée par les ennemis et emportée au continent, mais rendue peu de temps après. Parmi les princes assez insignifiants qui se succédèrent sur le trône, Parâkrama-Bâhu VI (1410-1462) est vanté comme très généreux pour le clergé : pendant son règne, il distribua trente mille costumes monastiques et beaucoup d'autres aumônes.

Nous terminons cet aperçu de l'histoire ecclésiastique singhalaise au moment de l'arrivée des Portugais, à peu près contemporaine avec celle des Mahométans, ou, comme on dit, des Maures. Depuis le commencement de cette nouvelle époque, le Christianisme et l'Islamisme ont fait de nombreux prosélytes, la première religion surtout parmi les classes inférieures et les femmes [1]; mais le Dharma est resté le culte d'une grande partie de l'aristocratie et des personnes de vieux sang singhalais [2].

3. *Mahâvamsa*, 87, 1, ss.

1. D'après les propres paroles d'un auteur indigène, cité plus en détail par Knighton, *History of Ceylon*, 235.

2. Cependant, le seul ennemi redoutable que les Portugais aient rencontré à Ceylan, l'héroïque et rusé Râja-Siṁha, était un brahmane, qui ne cachait pas son adversion pour le Bouddhisme.

* 2. — Histoire intérieure de l'Église indienne. — Hînayâna et Mahâyâna. — Les quatres écoles philosophiques. — Nâgârjuna; ses contemporains et ses successeurs. — État des partis au cinquième siècle. — Canon des Mahâyânistes. — Floraison de la scolastique bouddhique. — Asaṅga et Vasubandhu. — Décadence de la science ecclésiastique après Dharmakîrti. — Tantrisme et magie. — Les quatre systèmes philosophiques au Nepâl. — Sécularisation de l'ordre monastique dans cette contrée. 391

L'histoire intérieure de l'Église indienne après Kanishka est dominée pendant quelques siècles par la lutte entre les partisans du Hînayâna et de Mahâyana [1], deux tendances religieuses, auxquelles les autres sectes finirent peu à peu par se rallier. C'est ainsi que les dogmes particuliers des sectes perdirent peu à peu leur signification, à moins qu'ils ne prissent place comme théorèmes dans un des quatre systèmes philosophiques, que les deux partis reconnaissaient comme leurs points d'appui métaphysiques. En outre, les Mahâyânistes jugèrent qu'une défense scolastique de leurs opinions ne suffisait pas : ils composèrent un nouveau canon.

Le Hînayâna peut être considéré comme une simple continuation de la forme la plus orthodoxe du Bouddhisme ancien. Ses partisans étaient donc les conservateurs, et s'ils ont, eux aussi *, développé de nouveaux systèmes métaphy- 392

1. *Hîna* signifie « plus bas, moindre, inférieur »; *Mahâ*: « grand, considérable ». Une telle antithèse ne semble pas flatteuse pour les Hînayânistes, et l'on peut supposer que la dénomination provient de leurs adversaires Si c'est vrai, les Mahâyânistes doivent avoir donné à *mahâ* le sens de « considérable ». On peut se demander si c'est bien là le sens primitif de *mahâ*. En tenant compte des nombreux points de contact entre les Mahâyânistes et les Mahâsâṅghikas, il serait possible qu'on eût attaché au mot « grand » l'idée de « vaste, large, plus général ». On désigne aussi les Hînayânistes par le terme de « Çrâvakas », c'est-à-dire ; « auditeurs, disciples ».

siques, ce n'était qu'afin de pouvoir maintenir, avec autant plus de force, les principes anciens. Le Mahâyâna est une extension du dogme, surtout dans une direction ritualiste, en même temps moins scolastique et plus populaire. Nous laisserons, pour un moment, la parole aux Mahâyânistes eux-mêmes, afin de voir de quelle manière ils défendent leur propre point de vue [1].

« Les Çrâvakas antérieurs, c'est-à-dire les Vieux Bouddhistes, ne reconnaissaient ni un centre de la conscience subjective (*âlaya*) ni les obscurcissements de l'âme; ils n'avaient aucune idée du non-moi dans la nature; ils niaient l'existence des trois corps [2] du Buddha, les trois degrés (de sagesse) et ne croyaient pas que le Mahâyâna [3] fût la parole du Buddha. Quant au dernier point, ils (les anciens Çrâvakas) disaient que le Mahâyâna n'avait pas été proclamé par le Buddha, vu qu'il n'était pas contenu dans leurs trois Piṭakas à eux, Çrâvakas; que cette doctrine indique une autre voie de la délivrance, en représentant la récitation des Dhâraṇîs, les bains dans les eaux du Gange, etc. comme des moyens d'effacer les péchés; qu'elle rejette, comme le fait le Vedânta, la série des causes et effets, la foi aux quatre vérités et aux Trois Joyaux [4] et qu'elle enseigne, à la façon des Lokâyatas (Épicuriens matérialistes) que tout est vanité. Même si les

1. Vassilief, *B*. 262.

2. Ces trois corps sont : 1. Nirmâṇa-kâya, le corps de Buddha incarné; 2. Dharma-kâya, le corps abstrait, éternel; 3. Sambhoga-kâya, le corps des bienheureux, qui sont entrés dans l'éternité; Vassilief, *B*. 127; une théorie un peu différente dans *Voy. des Pèl. B*. I, 231 ; II, 241.

3. Ici le mot signifie : l'essence de la doctrine Mahâyâniste.

4. Ceci est dit d'une façon trop générale, et n'est pas tout à fait juste. Les Nidânas aussi bien que les 4 vérités sont proclamés dans le *Lotus*, un des livres canoniques les plus considérables des Mahâyânistes (p. 109 de la traduction de Burnouf). Il est vrai que celui qui proclama le premier ces principes fut le Sugata Mahâbhijñâjñânâbhibhû, qui a vécu dans un passé infiniment éloigné, à l'origine des temps, et que ces théories sont représentées d'une façon détournée comme des doctrines vieillies; mais dans un autre livre canonique, le Lalita-Vistara, c'est bien le Gotamide qui trouve ces formules.

livres du Mahâyâna remontent à l'une des 18 sectes (anciennes), on ne peut les considérer comme la parole du Buddha, vu que, ni lors de la première réunion de l'Écriture bouddhique *, ni lors des compilations postérieures, on n'en 393 trouve la moindre trace. L'opinion des Mahâyânistes sur l'éternité du Sambhoga-kâya du Buddha est en contradiction avec la doctrine que ce qui est composé ne peut être éternel [1]. La doctrine de la vie bienheureuse des Bodhisatvas est en contradiction avec l'idée de la misère et de l'impureté de toute chose terrestre. L'opinion d'après laquelle l'esprit du Tathâgata est allié à tous les autres esprits, et que l'intelligence emprunte (sa lumière à l'esprit) est en contradiction avec le dogme de la non-existence de l'âme. D'après la doctrine du Mahâyâna, le Buddha ne s'enfonce pas tout entier dans le Nirvâṇa, car on prédit aux Arhats qu'ils deviendront un jour des Buddhas; or, ceci est en contradiction avec l'idée du repos (éternel) auquel les Arhats arrivent, comme on l'admet, lors du Nirvâṇa.

« En outre, les Çrâvakas blâment les Mahâyânistes, parce que ces derniers rabaissent les Arhats, parlent d'un culte dû à des personnes séculières, louent les Bodhisatvas plus que le Buddha lui-même, prétendent que Çâkyamuni n'était qu'une figure apparente; préfèrent la continuelle contemplation et le non-agir [2], ainsi que l'absence de causes et d'effets [3], soutiennent que tous les péchés, même les plus

1. Cette objection repose sur la même confusion qu'on trouve fréquemment chez des écrivains européens, qui croient que l'idée « éternité » est identique à celle de « vie éternelle ». Nul homme, versé quelque peu dans le langage figuré des Indiens, ne peut s'imaginer que le terme *Sambhoga-kâya*, pris en lui-même, désigne un corps réel. *Sambhoga* désigne, d'après un dictionnaire indien, entre autres « la doctrine du Jina »; ainsi compris, le concept est identique au Dharma, considéré comme legs du Maître.

2. C'est-à-dire qu'ils mettent la vie contemplative au-dessus de la vie pratique, sans pour cela dénier toute valeur à cette dernière.

3. Ceci semble signifier qu'ils mettent en doute la nécessité et l'inévitabilité des conséquences de nos actions.

graves, peuvent être effacés, rejettent la doctrine des 16 genres des 4 vérités, ne l'admettent au moins pas comme une vérité absolue, etc. Pour toutes ces raisons, ils arrivent à la conclusion que les Mahâyânistes doivent leur origine à un esprit malin, qui a mis par écrit toutes sortes d'absurdités, afin de duper les simples d'esprit. »

394 Les Mahâyânistes se défendent contre ces accusations *, en soutenant que leur doctrine a un caractère extraordinaire et, pour cette raison, ne pouvait être accessible aux compilateurs ordinaires [1] des Sûtras, qu'il fallait pour cela l'intervention de Bodhisatvas, comme Samantabhadra, etc. Ils montrent que leur doctrine doit être mise sur la même ligne que le Mahâvastu des Mahâsâṅghikas, livre dans lequel il est déjà question des dix degrés des Pâramitâs [2]. Ils ajoutent que deux subdivisions de cette secte principale, les Pûrva- et Apara-çailas, possédaient, rédigés dans un dialecte prâkrit, les Sûtras de la Prajñâ-Pâramitâ et d'autres Sûtras du Mahâyâna.

Les Mahâyânistes soutiennent en outre qu'ils sont des Bouddhistes au même titre que les Çrâvakas, puisqu'ils regardent le Buddha comme leur maître, que leur doctrine n'est pas en contradiction avec l'essence de sa doctrine, et qu'elle ne s'écarte pas non plus des quatre règles, au sujet desquelles tous les Bouddhistes sont d'accord. Les 16 genres de vérités des Çrâvakas, de même que la série des causes et des effets ne peuvent avoir qu'une vérité relative, mais dans les considérations métaphysiques les plus élevées, on a besoin d'autres

1. C'est-à-dire très médiocres.

2. Les dix degrés de l'état de Bodhisatva sont décrits en détail dans *Mahâvastu* (éd. Sénart, I, p. 63-192); les noms donnés dans ce texte sont; Durârohâ, Baddhamânâ, Pushpamaṇḍitâ, Rucirâ, Citravistarâ, Rûpavatî, Durjayâ, Janmanideça, Yauvarâjyabhûmi, Abhishekabhûmi. — Des noms entièrement différents sont donnés dans le Daçabhûmîçvara, à savoir : Pramuditâ, Vimalâ, Prabhâkarî, Arcishmatî, Sudurjayâ, Abhimukhî, Dûraṅgamâ, Acalâ, Sâdhumatî, Dharmameghâ (*J. R. A. S.* 1875, p. 4); comp. Vyâḍi, dans la note sur Hemacandra (éd. Böhtlingk et Rieu, p. 316).

dogmes que celui de la Misère, — d'autant plus qu'on peut dire des Çrâvakas aussi qu'ils reconnaissent une vérité relative et une vérité supérieure. Le dogme de la révélation surnaturelle du Buddha est une conséquence inévitable de la nécessité d'expliquer les miracles que les Çrâvakas eux-mêmes attribuent à Çâkyamuni dans sa carrière historique[3]. Comment eût-il pu agir ainsi, s'il n'avait été qu'un simple mortel ? Quant à l'effacement des péchés, * par des bains 395 dans le Gange et autrement, on l'a permis comme une manifestation de piété, ou par indulgence.

A chacun des deux grands partis religieux se rapportent deux écoles philosophiques : celles des Vaibhâshikas et des Sautrântikas se rattachent au Hînayâna, celles des Mâdhyamikas et des Yogâcâras au Mahâyâna.

Les Vaibhâshikas, aussi bien que les Sautrântikas, sont réalistes[1] : les deux écoles reconnaissent l'existence réelle du monde extérieur, mais, tandis que les premiers soutiennent que seuls les objets de la perception immédiate existent, les seconds admettent que les objets ne sont connus que comme des images et dans l'esprit. Les Vaibhâshikas divisent les substances en éternelles et en non-éternelles; dans cette dernière classe on range tout ce qui est composé. Les Sautrântikas distinguent le composé du non-composé; les cinq Skandhas appartiennent à la première classe; à la seconde, toutes les idées abstraites, lesquelles, cependant, ne sont pas considérées comme des substances.

3. Quand un homme comme Hiuen Thsang, bien que Mahâyaniste lui-même, s'exprime souvent comme s'il considérait Çâkya comme un mortel ordinaire, il ne faut pas perdre de vue, qu'il parle, absolument de la même façon, de Çiva et d'autres dieux. C'est ainsi, par exemple, qu'en décrivant la grande statue de Çiva à Bénarès, il dit qu'en voyant le Dieu, on ressent un respect sacré « comme s'il vivait encore ». *Mém.* I, 354. — Les Mahâyânistes pourraient même invoquer l'autorité du Buddha lui-même, qui déclare expressément, en réponse à une question qu'on lui fait, qu'il n'est *pas* un homme, *Aṅguttara-Nikâya*, II, p. 38.

1. Vassilief, *B.* 226-286; Çaṅkara sur le *Brahma-Sûtra*, 2, 2, 18, ss.; *Sarva-darçana-Saṅgraha*, 9-24.

Chacune de ces écoles a sa théorie particulière sur l'Ecriture Sainte. Les Vaibhâshikas nient absolument l'autorité des Sûtras, et ne reconnaissent que celle des Abhidharmas [2]. On pourrait les appeler les rationalistes du Bouddhisme. En conséquence, ils considèrent le corps de Çâkyamuni comme celui d'un homme ordinaire, qui, après avoir atteint l'état de Buddha, obtient le Nirvâṇa relatif [3], et, après sa mort, le Nirvâṇa absolu, le Néant. Ce qu'il y avait de divin dans le Buddha se réduisait à ceci, qu'il savait tout de lui-même et n'avait pas besoin de rien apprendre des autres.

Les Sautrântikas refusent toute autorité aux Abhidharmas et s'en tiennent aux Sûtras [4]. Leur Buddha est celui de l'Écriture Sainte, doué de dix forces (*Daçabala*), de quatre certi-
396 tudes, de trois sortes de méditation *, et de la pitié universelle [1].

Le nom de Vaibhâshikas, d'après des auteurs bouddhiques plus récents, s'appliquerait en général à tous les Vieux Croyants et aux 18 sectes [2]. Sous cette forme l'affirmation peut difficilement être juste, vu qu'aucune secte ancienne, à ce qu'on sache, ne rejetait l'autorité du Sûtra-Piṭaka. Néanmoins, il pourrait y avoir quelque vérité au fond de cette opnion. Le terme Vibhâshâ, d'où les Vaibhâshikas tirent leur nom, est, en effet, synonyme de Vibhâga, pâli : Vibhaṅga, c'est-à-dire « explication ». Vaibhâshika et Vibhajyavâdin signifient donc la même chose [3]. Or, nous savons que le parti présenté comme orthodoxe dans l'Église singhalaise, imposa le Vibhajyavâda comme pierre de touche de l'orthodoxie, lors de son troisième Concile, non-canonique. Cette doctrine

2. Vassilief, *B.* 90.

3. Autrement dit : Jîvanmukti.

4. Comp. Târanâtha, 56.

1. Cette liste des 18 marques spirituelles du Buddha est une variante de celle qu'on trouve à la fois chez les Méridionaux et dans le *Lalita-Vistara* ; comp. t. I, 271 ; 301 ; 412.

2. Vassilief, *B.* 266.

3. *Vibhajya* dérive de la même racine que *Vibhâga*.

Vibhajyavâda est purement métaphysique, et, bien qu'on n'ait pas rejeté expressément le Vinaya-Piṭaka et le Sutta-Piṭaka — les deux seuls recueils mentionnés lors des deux premiers Conciles — ces deux parties de l'Écriture n'en sont pas moins considérés comme secondaires, et l'on voit paraître subitement un traité sur l'Abhidharma, le Kathâvatthu, proclamé par le président même de l'assemblée, Tishya Maudgaliputra, qui descendit parmi les hommes, du haut du monde éthéré de Brahma, expressément en vue de cette doctrine. Le livre, qui correspond chez les Septentrionaux au Kathâvatthu, est attribué à Vasumitra, le chef des Bodhisatvas, lors du troisième concile des Septentrionaux [1]. Les deux notices ont tout l'air de n'être que des variantes d'une seule et même fable dogmatique, bien qu'il soit actuellement impossible d'indiquer les faits qui ont donné lieu à la fiction *. Nous sup- 397 posons qu'à une certaine époque, entre Açoka et Kanishka, une secte purement rationaliste, ou, si l'on veut, Abhidharmiste, est devenue assez puissante pour faire admettre l'Abhidharma, au lieu du Vinaya et des Sûtras, comme centre de gravité de l'orthodoxie dogmatique; pas assez puissante, cependant, pour pouvoir ou oser ajouter à Ceylan le compte-rendu du troisième concile, reconnu par elle (celui qui eut lieu sous Dharma-Açoka), aux récits canoniques dans le Vinaya; de sorte qu'elle dut se contenter de déclarer que le Buddha lui-même était un Vibhajyavâdin. Les Vibhajyavâdins septentrionaux, autrement dits Vaibhâshikas, prirent la liberté de rejeter tout le Sûtra-Piṭaka.

Tandis que nous considérons le système des Vaibhâshikas comme une suite de celui des antiques Vibhajyavâdins, nous croyons que la doctrine des Sautrântikas est un développement systématique de celle des Sûtravâdins et de quelques

1. On dit que les Vaibhâshikas considèrent comme autorité principale le livre Vaibhâshya. Ce livre correspond, au moins pour le titre, au livre Vibhaṅga de l'Abhidharma méridional.

sectes qui s'y rattachaient étroitement [1]. Les Sûtravâdins sont, d'après la liste singhalaise la plus ancienne, des descendants éloignés des Sthaviras (Vieux Croyants), bien que, sur quelques points, ils se soient écartés de la doctrine véritable et orthodoxe des Anciens, de même que les sectes apparentées des Saṅkrântikas et Sarvâstivâdins. Les moines du Mahâvihâra se présentent comme les représentants les plus purs du Sthaviravâda, tandis qu'en réalité, comme nous avons essayé de le démontrer, ils ne peuvent être considérés que comme des branches plus jeunes du vieux tronc, et qu'ils sont plus particulièrement des Vibhajyavâdins. Comme il était de l'intérêt des Vibhajyavâdins singhalais de ne pas être considérés comme des partisans d'une secte, — ce qui, à leurs yeux équivalait à la désignation de schismatiques — leur division des 18 sectes mérite moins de confiance que celle qu'on trouve chez les hétérodoxes Mahâsâṅ-

398 ghikas, * en tant que ceux-ci ne sont pas eux-mêmes intéressés à la question. Or, les Mahâsâṅghikas divisent les 18 sectes non en deux, mais en trois groupes principaux: 1. Sthaviras ; 2. Mahâsâṅghikas ; 3. Vibhajyavâdins. Aux Sthaviras se rattachent les Sautrântikas — les Sûtravâdins des Singhalais ; les Vibhajyavâdins forment un groupe principal auquel appartiennent les Mahîçâsakas, les Kâçyapîyas, les Dharmaguptakas et les Tâmraçâṭîyas. Le principe sur lequel repose la division adoptée par les Mahâsâṅghikas, est in-

1. Târan, 274 représente les Sautrântikas comme une branche des Tâmraçâṭîyas qui, d'après lui, sont identiques aux Uttarîyas et Saṅkrântikas, mais, d'après d'autres autorités, ces sectes diffèrent entre elles ; voy. l'Appendice, et comp. Vassilief, 113. Comme la liste la plus ancienne, celle du *Dîpavaṁsa*, 545, donne les Sûtravâdins comme une branche des Sarvâstivâdins (Réalistes), et que, dans l'énumération donnée par les hétérodoxes Mahâsâṅghikas, les Sautrântikas sortent immédiatement des Réalistes, les deux listes s'accordent si l'on identifie les Sautrântikas et les Sûtravâdins. Les listes de Târanâtha omettent entièrement les Sûtravâdins, et déjà pour cette seule raison, on ne peut les considérer comme exactes, vu qu'elles contredisent l'autorité la plus ancienne.

connu, et l'on n'a pas le droit de conclure qu'ils tenaient les Vibhajyavâdins et les sectes qui en descendaient, Mahîçâsakas, etc., pour moins orthodoxes que les Sthaviras et les embranchements de ce groupe, les Sarvâstivâdins et Sautrântikas. Il est fort possible que par cette classification on ait voulu mettre en lumière le fait que les Vibhajyavâdins et leurs descendants étaient des rationalistes, les Sthaviras et leurs descendants des partisans de la doctrine telle qu'elle était contenue dans l'Écriture Sainte, à l'exclusion des 7 Abhidharmas [1].

Les sectes dans lesquelles il faut chercher l'origine des Vaibhâshikas et des Sautrântikas existaient déjà avant Kanishka, mais le développement systématique de leurs principes, puisés dans différentes parties de l'ancien canon, date du temps où les deux écoles se sont posées en adversaires de la nouvelle tendance, représentée par les Mâdhyamikas et les Yogâçâras. On n'a pas encore recherché quels changements furent faits par les Vaibhâshikas dans les Abhidharmas.

Nettement opposés aux philosophes réalistes du Hînayâna sont les idéalistes, Yogâçâras et Mâdhyamikas, les défenseurs du Mahâyâna. Ces deux écoles sont parfois prises l'une pour l'autre et chacune d'elle représente plusieurs variétés de doctrine, de sorte qu'il est difficile d'indiquer brièvement les traits principaux des deux systèmes. En général, on peut dire que les Yogâcâras reconnaissent l'existence de la faculté de connaissance dans l'intelligence, de l'enchaînement des pensées [2] ; * d'après quelques-uns d'entre eux, les pensées ont 399 quelque chose de vrai ; d'après d'autres, elles n'ont rien de vrai. Les Mâdhyamikas dénient l'existence réelle de toute chose ; leur devise est « tout est vanité », ce qui revient à

1. On peut nier l'authenticité des 7 traités sur l'Abhidharma, et pourtant reconnaître que les principes développés dans ces traités sont orthodoxes.

2. C'est pourquoi on les nomme Vijñânavâdins, partisans de la théorie de l'intelligence.

reconnaître une existence purement apparente. Il y a cependant des Mâdhyamikas qui reconnaissent la conscience, mais nient tout le reste. Parmi les Mâdhyamikas, on compte aussi les Svatantrikas, qui admettent que « chaque chose devient » ou « existe d'elle-même » [1].

La différence essentielle entre le système des Yogâcâras et celui des Mâdhyamikas peut s'exprimer ainsi : les premiers reconnaissent l'existence d'une série de pensées, qui, prises dans leur ensemble constituent ce qu'on appelle intelligence, faculté de connaissance; les derniers ne nient pas chaque pensée considérée à part, en tant que phénomène, mais ils posent que le phénomène est une apparence, et l'apparence un non-être, de sorte que, tout en admettant le phénomène, ils concluent que le phénomène *n'est* pas.

Le système des Mâdhyamikas est le développement le plus conséquent du point de vue idéaliste du Bouddhisme, de la théorie du Nom et de la Forme. En un mot, c'est la forme bouddhique du Vedânta scolastique.

Les Yogâcâras, c'est-à-dire « étudiants du Yoga », s'accordent en ceci avec les Yogins de l'école de Patañjali, qu'ils reconnaissent l'existence des phénomènes spirituels; ils s'en écartent, en tant qu'ils nient l'existence des choses en dehors de l'esprit.

La première floraison du Mahâyâna est attribuée, d'après toutes les sources connues, à l'influence de Nâgârjuna, le fondateur du système des Mâdhyamikas [2]. On ajoute cependant qu'il avait un précurseur dans le brahmane Râhula ou Râhula-Bhadra, connu aussi sous le nom du Grand Brahmane ou Çrî-Saraha, qui aurait exercé à Nâlandâ les fonctions de professeur [3]. Ce savant brahmane * aurait été initié

400

1. Vassilief, *B.* 288, 309; Çaṅkara, pass. cité; *Sarvadarçana-S.* 22, 24.

2. Târanâtha, 69; comp. 61; *Lebensb.* 310.

3. Comme Fa Hian, qui visita Nâlandâ au commencement du cinquième siècle, ne parle pas d'une université en cet endroit, on peut admettre que toute

à la doctrine par le Sage Kṛshṇa, qu'il ne faut pas confondre, dit Târanâtha, avec cet autre Kṛshna ou Kâla, qui est mentionné dans la liste des patriarches ou docteurs principaux. Cependant c'est à Ganeça et à d'autres Dieux supérieurs que le grand brahmane eut les plus grandes obligations ; c'est d'eux, en effet, qu'il reçut les Sûtras et Tantras du Mahâyâna [1]. Ces légendes contiennent, d'après nous, l'aveu dissimulé du fait que la Bhagavad-Gîtâ, révélée par Kṛshṇa, a exercé une certaine influence sur les Mâdhyamikas, mais que le Çivaïsme a eu une part encore beaucoup plus grande dans le développement du Mahâyâna en général. Nous verrons tantôt, par nombre de faits, combien les Çivaïtes et les Mahâyânistes sont étroitement apparentés [2].

Pour en revenir à Nâgârjuna, ce grand personnage ecclésiastique [3], né dans le Berar, du temps du Concile sous

mention de Nâlandâ comme une université célèbre, avant le milieu du cinquième siècle, est un anachronisme.

1. Târanâtha, 66 ; 69 ; 105. Il y a, chez le même auteur, p. 93, une version singulièrement différente, d'après laquelle Râhula-Bhadra aurait été un Çûdra et élève d'Ârya Deva.

2. Les points de ressemblance entre la Bhagavad-Gîtâ et le Lotus sont nombreux, mais ils trahissent plutôt une origine commune, qu'un emprunt direct. Par exemple : Çâkyamuni s'appelle le père du Monde, qui délivre ses enfants chéris du Saṁsâra ; qui, bien que siégeant toujours, en réalité, sur le Pic du Vautour, semble, pour le bien du monde, se promener parmi les hommes ; *Lotus*, XXV, *st.* 6 ; 10 ; 20 ; comp. *Bhag.* IV, 6 ; IX, 17 ; XI, 43 ; XII, 7. Buddha est égal (*sama*) pour tous les êtres, *Lotus* V ; comp. *Bhag.* IX, 29 ; XII, 13. Çâkyamuni, afin de donner une preuve de son pouvoir miraculeux, étend sa langue jusqu'à l'extrémité de l'Univers, *Lotus* XX ; Kṛshṇa (Vishṇu) fait la même chose, *Bhag.* XI, 30 ; l'idée qu'il y a plusieurs degrés d'une vie pieuse et sage (*Lotus* III), se trouve aussi *Bhag.* XII, 12.

3. Târanâtha dit de lui (p. 69) : « toutes les écoles le reconnaissaient pour leur chef. » Ceci rappelle le titre de « Père de l'Église pour toute la terre » donné à Sarvakâmin (voir plus haut, p. 255). Dans la *Râja-taraṅginî*, 173, Nâgârjuna est appelé un Bodhisatva *ekabhûmiçvara*. Ce dernier pourrait signifier : « seigneur unique de la terre », mais aussi « seigneur d'un degré ». Les propriétés d'un Bodhisatva du premier degré sont décrits d'une façon aussi détaillée que confuse dans le *Mahâvastu*, édit. Senart, I, p. 18-84. Le nom de Nâgârjuna est célébré encore aujourd'hui par les bardes du Kashmir, selon Bühler, *Indische Studien*, XIV, 408.

Kanishka, fut un disciple du brahmane Râhula-Bhadra et le fondateur du système Mâdhyamika. A l'âge de 60 ans, il mourut et atteignit le ciel Sukhâvatî [4]. Comme ses principaux disciples, * auxquels la renommée attribuait la propagation des idées Mahâyânistes dans l'Inde, on nomme Ârya Deva, Nâgabodhi, Buddhapâlita, etc.

401

Supposons que Nâgârjuna soit né vers l'an 160 après J.-C., et qu'il soit mort après avoir été moine pendant soixante ans, il ne sera pas impossible, comme nous l'avons déjà remarqué, qu'il ait connu le Singhalais Deva. A ce point de vue, le récit que nous venons de résumer n'aurait rien d'invraisemblable. Au contraire, les traditions chez Târanâtha ont le caractère d'allégories ou de contes. En effet, d'après ces récits, Nâgârjuna aurait atteint un âge de 600 moins 71 ou de 600 moins 29 ans, dont il aurait passé 200 ans dans l'Hindoustan propre, 200 dans le Midi, et 129 ou 171 sur le mont Çrî-parvata [1]. Hiuen Thsang le nomme une des lumières du monde à côté de Deva, de Kumâralabdha et d'Açvaghosha [2].

Dans la masse des légendes qui circulent sur Nâgârjuna, il y a probablement plus de vérité qu'il ne semble au premier abord ; il s'agit seulement de rechercher quelle sorte de vérité ces récits ont voulu transmettre à la postérité, et il n'est pas facile de le deviner. Nous ne nous arrêterons ici qu'à quelques détails de sa biographie [3]. D'abord, le séjour du prélat « que toutes les sectes reconnaissent comme leur chef », sur le

4. *Lebensb.* 310. Sukhâvatî est le ciel d'Amitâbha. En sa qualité de Bodhisatva, Nâgârjuna ne put atteindre le Nirvâṇa, car celui-ci n'existe que pour les Buddhas et les Arhats. — Les Mâdhyamikas conséquents nient même l'idée de Nirvâṇa qui, d'après eux, n'est qu'une conséquence de l'aveuglement; Beal, *Catena*, p. 125.

1. Târanâtha, 15. Une autre autorité, Bodhibhadra, lui fait atteindre l'âge de 100 ans; Vassilief, *B.* 318.

2. *Mém.* II, 214.

3. Vassilief, *B.* 210. Les biographies de Nâgârjuna, Deva et Açvaghosha existaient déjà avant les années 387-418 de notre ère, car à cette époque elles furent traduites en chinois. Une biographie en Kashmirien est mentionnée par Bühler, *Indische Studien*, XIV, 408.

mont Çrîparvata. Il y a plusieurs montagnes de ce nom : l'une, dans le Kashmir, était un séjour de moines çivaïtes ; l'autre, dans l'Inde méridionale, était encore plus renommée à cause du sanctuaire de Çiva qui s'y trouvait et qui portait le nom de Mallika-Arjuna [4]. En second lieu, les Bouddhistes racontent que, cent ans après sa mort, on érigea des temples en son honneur, *partout* dans l'Inde méridionale. En troisième lieu, les Hînayânistes lui attribuent le livre canonique Prajñâ-Pâramitâ. Quand on se rappelle que Prajñâ * est la Nature, l'aspect féminin de Çiva, en un mot, Durgâ; que des écrits d'une telle étendue sont d'ordinaire attribués au Temps, plus ou moins personnifié ; que la Prajnâ-Pâramitâ et autres écrits du canon Mahâyâniste sont apparentés à la littérature des Tantras, sur laquelle nous reviendrons; que les Tantras sont censés révélés par Çiva, ce qui distingue nettement ces écrits du Mahâ-Bhârata et autres ouvrages brahmaniques [1] ; alors on arrive à la conclusion que presque tout ce qu'on raconte de Nâgârjuna, ne se rapporte pas à un moine du deuxième siècle, mais à Çiva. Le Nâgârjuna idéal fonda le Mahâyâna, comme Çiva fonda l'Hindouisme, la religion qui n'était pas seulement destinée aux Âryas, mais à la foule. 402

Du Nâgârjuna historique, on sait peu de chose. Les ouvrages qu'on lui attribue dans sa biographie ancienne,

4. *Râja-tarangiṇî*, 3, 271; 4, 390. Le Dr. Fitz-Edward Hall dans la préface de la *Vâsavadattâ*, 11.

1. Par Brahmanisme nous entendons la forme religieuse prédominante depuis la fin de l'époque védique jusqu'au premier développement de l'Hindouisme, dans les premiers siècles de notre ère. Le Brahmanisme plus ancien, qui vient immédiatement après l'époque védique, est représenté par les Brâhmaṇas et les Upanishads ; le Brahmanisme plus récent, par les parties les plus anciennes du Mahâ-Bhârata et de Manu. Le Bouddhisme plus ancien correspond au Brahmanisme plus récent et est sorti des mêmes sources ; le Mâhâyana correspond à l'Hindouisme. De même que le Bouddhisme plus ancien, quelque peu modifié, s'est maintenu par ci et par là jusqu'à nos jours, de même, dans plusieurs familles brahmaniques, le Brahmanisme s'est conservé, au moins dans ses formes extérieures.

sont perdus; il est vrai qu'il y a d'autres écrits, qui portent maintenant son nom.

L'histoire d'Ârya Deva est aussi rattachée à celle de Mahâdeva. La ressemblance des noms peut avoir été la cause de ce fait. On le considère comme l'auteur de quelques écrits de polémique de peu d'étendue.

La troisième lumière du monde, le Bhadanta [2] Kumâralabdha, qui brillait en Occident en même temps que Nâgârjuna, était le fondateur reconnu de l'école des Sautrântikas. Ce qu'il y a de plus intéressant dans ce renseignement, c'est 403 la théorie que l'école des Sautrântikas serait née * en même temps que celle des Mâdhyamikas. Il est difficile de décider jusqu'à quel point cette théorie est vraie, d'autant plus que Târanâtha fait vivre le Bhadanta, qu'il appelle Kumâralâbha, du temps de Kâlidâsa, donc au VIe siècle, peu de temps avant l'époque où Mahomet se posa en prophète [1]. En face de récits aussi contradictoires, il est difficile d'arriver à une conviction. Nous avons déjà parlé plus haut de la quatrième lumière du monde, Açvaghosha.

Comme maîtres parmi les Vaibhâshikas on nomme avec éloges les Bhadantas Dharmatrâta, Ghoshaka, Buddhadeva et Vasumitra. Le premier, né dans le Gândhâra, est connu comme un des quatre ornements de l'école des Vaibhâshikas. S'il est vrai qu'il a été un disciple de Deva, il doit avoir fleuri dans la première moitié du IIIe siècle. On lui attribue le livre Mahâ-Vibhâshâ. Quelques-uns le considèrent comme l'auteur d'une anthologie d'effusions lyriques du Seigneur,

2. Le titre de Bhadanta, qui appartenait originairement aussi bien aux moines Jainas et aux Âjîvikas qu'aux fils de Çâkya, semble, dans l'époque qui nous intéresse ici, avoir été appliqué particulièrement aux Sautrântikas (Burnouf, *Introd.* 567), bien qu'on trouve aussi ce titre donné à des Vaibhâshikas.

1. D'après l'historien tibétain (79) le prophète arabe s'appelait réellement Kumârasena, et était un Sautrântika très savant, mais incrédule, qui, après avoir été expulsé de la communauté, prit le nom de Mamathar, se livra à la magie avec l'aide du diable, etc.

intitulée Udânavarga [2]. D'après Hiuen-Thsang, il était l'auteur d'un Samyuktâbhidharma-Çâstra [3].

On sait peu de chose sur Ghoshaka (ou Goshaka) et Buddhadeva. Le premier aurait vécu à Bénarès ; le second était un Bhadanta du pays des Tokhars ou Turcs. Hiuen Thsang mentionne un certain Ghosha, comme doué des quatre propriétés distinctives d'un Arhat, mais ajoute qu'il était un contemporain d'Açoka [4].

Vasumitra, originaire de Maru, est distingué expressément du président homonyme du troisième Concile, et d'un autre Vasumitra, qui aurait vécu au VIe ou VIIe siècle. D'après Târanâtha, celui dont il s'agit ici aurait fleuri sous le fils de Kanishka [5].

* Les nuages, qui nous dérobent les luttes des partis, ne commencent à se lever qu'au Ve siècle, grâce au Chinois Fa Hian. Ce pèlerin s'est donné la peine de réunir des données de statistique au sujet de la population des couvents, dans les pays qu'il a visités, et il manque rarement d'indiquer en même temps à quel parti appartenaient les religieux. En prenant pour base les chiffres qu'il donne, on arrive au résultat que les Hînayânistes avaient alors la majorité, mais une petite majorité. Comme le Mahâyâna était déjà alors dans un état florissant, même hors de l'Inde, entre autres en Chine et dans le Khotan, nous pouvons en conclure que la nouvelle tendence avait fait, dans l'espace de trois siècles environ, des progrès gigantesques, et était sur le point de dépasser les Çrâvakas. 404

Le récit du voyageur chinois contient en outre des détails importants sur les habitudes spéciales aux deux partis.

2. Cet ouvrage a été traduit en tibétain, et du tibétain en anglais, par Rockhil. C'est le pendant du Dhammapada en pâli.

3. Târanâtha, 67, 297. *Voy. des Pèl. B.* II, 105, 119. Vassilief, 50, 270.

4. Târanâtha, 4, 61, 67. Vassilief, *B.* 50, 266, 281. Burnouf, *Introd.* 567. *Voy. des Pèl. B.* II, 159.

5. Târanâtha, 60, 68.

En parlant de la ville de Mathurâ, il raconte que les partisans de l'Abhidharma rendent un culte religieux à l'Abhidharma-Piṭaka; ceux du Vinaya, au Vinaya-Piṭaka; mais que les Mahâyânistes, au contraire, vénèrent la Prajñâ-Pâramitâ, Mañjuçrî et Avalokiteçvara [1].

Non moins curieux sont les détails que le pèlerin donne sur les deux couvents de Pâṭaliputra, avec une population totale de six à sept cents moines. S'arrêtant dans l'un des deux couvents — celui des Mahâyânistes — le voyageur se procura une copie du règlement d'après la rédaction des Mahâsâṅghikas. Il déclare, un peu naïvement (probablement sur l'autorité des moines) que cette rédaction était la même que celle qui avait été approuvée par le premier grand Concile, celui qui s'était réuni du temps du Buddha lui-même. Il remarque, en outre, que les 18 sectes ont chacune son propre chef; qu'elles sont d'accord en admettant les Trois Joyaux, bien qu'elles diffèrent sur des points secondaires du dogme, et aussi par la sévérité plus ou moins grande

405 avec laquelle elles appliquent les règles de conduite *. La rédaction du règlement dont nous venons de parler passait « généralement » pour la plus correcte et la plus complète [1].

Tout ce que le pèlerin dit (ou répète) au sujet du premier Concile a pour nous peu de valeur; nous sommes là-dessus mieux instruits par d'autres sources. Ce n'est pas là que se trouve l'intérêt de son récit naïf, mais dans la conclusion qu'on peut en tirer, à savoir que les Mahâyânistes du couvent étaient des Mahâsâṅghikas. Ceci nous confirme dans l'opinion que des liens étroits rattachaient les Mahâyânistes aux Mahâsâṅghikas; nous avons vu, en effet, que les premiers avaient conscience de cette filiation.

Fa Hian réussit à se procurer une autre copie du règlement. Elle contenait la rédaction des Sarvâstivâdins, qui

1. *Travels*, 59.
1. *O. c.* 142.

étaient rangés parmi les Vieux-Croyants et les orthodoxes. Ces Sarvâstivâdins de Pâṭaliputra étaient tellement « vieux jeu », qu'ils transmettaient le règlement par voie orale, comme les Brahmanes le font encore aujourd'hui pour les Vedas.

Du temps du voyageur chinois, le Mahâyâna était complètement développé : il avait, en partie, ses propres objets de culte et reconnaissait comme le plus saint de ceux-ci, la Prajñâ-Pâramitâ. C'est par le livre de ce nom que s'ouvre le canon Mahâyâniste, qui, bien que composé, en grande partie, d'éléments plus anciens, a subi tant de modifications et d'interpolations, qu'on peut le considérer comme une nouvelle révélation, rédigée en vue des besoins de l'époque. Certains ouvrages de ce canon sont si peu nouveaux, qu'on rencontre, presque à chaque page, des passages en vers ou en prose, qui se retrouvent à peu près mot à mot dans le canon pâli. Un livre de ce genre est le Lalita-Vistara, qui n'est, au fond, qu'une rédaction spéciale d'un écrit qui existait déjà, sous d'autres titres, chez quelques sectes plus anciennes [2]. Un autre ouvrage [*], le Daçabhûmîçvara, correspond, pour 406 l'essentiel, à une division du Mahâvastu (I, 76 ss.) des Mahâsâṅghikas.

En énumérant les livres canoniques les plus remarquables [1], nous commencerons par les neuf livres principaux que les Nepâlais appellent les Neuf Dharmas (abréviation de Dharma-paryâyas).

2. Les Mahâsâṅghikas l'appelaient « Les Grandes Actions » ; les Sarvâstivâdins (orthodoxes) « La Grande Magnificence » ; les Kâçyapîyas (également orthodoxes), « La Préhistoire du Buddha » ; les Dharmaguptas « Les Renaissances du Buddha Çâkyamuni » ; les Mahîçâsakas « Le Fond du vase du Vinaya » ; la rédaction d'après laquelle a été faite la traduction chinoise avait pour titre : Abhinishkramaṇa-Sûtra, c'est-à-dire : Sûtra du Renoncement au Monde, Vassilief, *B.* 114.

1. Du temps de Hiuen Thsang, on ne comptait pas moins de 124 écrits, faisant partie de ce canon (*Vie*, 295) ; dans le dictionnaire Mahâvyutpatti, § 65, on trouve une liste de 86 titres.

1. Prajñâ-Pâramitâ, la Parfaite Sagesse. — Par cette sagesse, on entend la toute-puissante Mère-Nature, la somme de toutes les forces spirituelles et physiques de la matière. Elle est, au figuré, la déesse de la Nature, et par conséquent une abstraction de l'ensemble des phénomènes. Phénomène et apparence, illusion, *mâyâ*, sont des termes qui, chez les idéalistes indiens, reviennent au même, de sorte que Prajñâ et Mâyâ expriment la même idée [2]. La Prajñâ est — c'est là le fond de la doctrine — « la productrice de tous les Tathâgatas, la mère de tous les Bodhisatvas. Pratyekas et disciples ». Quand elle passe de l'état de repos — c'est-à-dire d'abstraction, — à celui de mouvement, on voit paraître d'abord le Buddha, c'est-à-dire l'intellect actif, pour se réunir d'abord à elle; de cette union naît le monde de l'expérience. C'est ainsi que Prajñâ est à la fois la mère et la femme du Buddha [3]. Ce matérialisme idéaliste, loin d'être nouveau, quant à son principe ou même quant à sa forme, se perd dans la nuit des temps, et, pour ce qui concerne les Bouddhistes en particulier, déjà dans la forme la plus ancienne, à nous connue, de sa légende, le Gotamide est le fils de Mâyâ, autrement dit Prajñâ, et le mari de Yaçodharâ, c'est-à-dire au fond de la Terre-Mère, qu'on identifie avec la Nature et la Matière — *Upâya* disent les Mahâyânistes. Il existe plusieurs rédactions de la Prajñâ-Pâramitâ, dont la plus longue compte 100 mille, la plus courte 100 couplets; les Nepâlais et Tibétains considèrent comme particulièrement sacrée la rédaction en 8,000 vers [4].

407 *2. Saddharma-Puṇḍarîka, le Lotus du bon (ou véritable) Dharma (et : de l'existence réelle). Ce livre, particulièrement sacré, qui, dans les temples chinois, est toujours placé

2. A un autre point de vue encore, les deux termes se touchent, *mâyâ* signifient « ruse » et *prajña* » sagesse.

3. Hodgson, *Ess.* 56, 61, 72.

4. Comp. Vassilief, *B.*, 145-193, où l'on traite d'une façon détaillée du contenu des livres canoniques.

sur la table devant les idoles, contient principalement une série de tableaux merveilleux ou de fantasmagories, entrecoupées de dialogues, le tout tendant à montrer Çâkyamuni dans toute sa splendeur et à remplir le croyant de respect pour cet être multiforme et incompréhensible. La scène est placée sur le Pic du Vautour. Une petite partie est consacrée à la glorification d'Avalokiteçvara, mais cette partie semble avoir été ajoutée postérieurement.

3. Lalita-Vistara, l'histoire du Gotamide dans son dernier état de Bodhisatva, depuis sa descente du ciel pour sauver l'humanité, jusqu'à la fondation du Sañgha.

4. Saddharma-Lañkâvatâra, la Révélation du vrai Dharma à Ceylan. Ce livre sert particulièrement à démontrer la non-existence du monde réel. Entre autres, on y enseigne que le Tathâgata (c'est-à-dire la Raison) est créé et incréé, non-éternel et non-non-éternel, que son siège (c'est-à-dire l'âme, le sens intérieur) est la base du bien et du mal [1].

5. Suvarṇa-Prabhâsa, c'est-à-dire Splendeur de l'Or, ouvrage qui présente, pour la forme, une grande ressemblance avec le Lotus, et dans lequel, comme dans le Lotus, la scène est placée sur le Pic du Vautour. Il contient un certain nombre de légendes édifiantes, qui doivent recommander les vertus spéciales du Bodhisatva, des éloges du Buddha et du Mahâyâna [2].

6. Gaṇḍa-Vyûha, la Structure du monde, comparée à une bulle d'eau. Écrit hautement idéaliste, dans lequel il est démontré comment le monde est une création du sens intérieur, de l'imagination, et comment seul le Tathâgata (c'est-à-dire la Raison personnifiée) est capable de comprendre toute chose [3].

7. Tathâgataguṇa-Jñâṇa, la Connaissance des propriétés

1. Comp. Burnouf, *Introd.* 514.

2. Un aperçu du contenu est donné par Burnouf, *Introd.* 529.

3. Hodgson, *Ess.*, 16, attribue l'ouvrage à Asañga, qui vivait au VIe siècle, probablement à tort.

408 du Tathâgata *, c'est probablement le même ouvrage que le Tathâgata-Guhyaka, Doctrine secrète relative au Tathâgata [1]. En résumé, c'est une description des propriétés merveilleuses et de l'activité de l'intelligence, *buddhi*. « Le Buddha consiste *au fond* en un corps *spirituel*, qui n'est pas né, qui n'est sorti de rien et qui n'est limité par rien. » Il est difficile d'exprimer plus clairement, autant qu'un style d'oracle le permet, que *le* Buddha n'est autre chose que la pensée personnifiée.

8. Samâdhi-râja, sur la méditation mystique, par laquelle on élève l'esprit aux sphères supérieures.

9. Daçabhûmîçvara, le Seigneur des 10 degrés ; sur les degrés des Bodhisatvas ou des mondes [2].

Sauf les deux derniers numéros, les Dharmas que nous venons d'énumérer figurent, sous la dénomination de Sûtras ou de Sûtrântas, dans une énumération plus étendue, qui indique aussi les écrits suivants :

10. Nirvâṇa-Çâstra, traitant particulièrement du mérite moral. Le trait le plus frappant de cet écrit, est la thèse suivante : toutes les créatures ont la nature d'un Buddha, mais, comme on ne peut posséder parfaitement cette nature quand on a un corps imparfait, on peut dire que la nature d'un Buddha n'existe pas.

11. Vimalakîrti ; sur le néant absolu des êtres animés, pareils à des images d'un rêve.

12. Sandhi-Nirmocana, « sur la décomposition des combinaisons ». Ce traité contient une analyse des concepts fondamentaux ou catégories de l'intelligence humaine ; c'est une sorte de « Critique de la raison pure ».

1. Hodgson, *Ess.* 49, dit que ce dernier ouvrage est un Tantra, mais alors on comprend difficilement comment on peut le ranger parmi les Dharmas ; en effet, les Dharmas sont, selon les Nepâlais, comparables aux Purâṇas, non aux Tantras.

2. Hiuen-Thsang, *Mém.* I, 273, appelle cet ouvrage Daçabhûmi-Sûtra. Comp. *R. J. A. S.*, 1875, p. 4.

13. Karaṇḍa-Vyûha, « la Construction de la corbeille » (c'est-à-dire la formation de l'Univers). Dans ce livre, surtout écrit en vue de la glorification d'Avalokiteçvara, on enseigne, comment, à l'origine des choses, parut le Buddha primitif, Âdibuddha, sous la forme d'une flamme; comment * il 409 s'appelle aussi Svayambhû, « celui qui est né de lui-même », et Âdinâtha « le premier Seigneur ». De sa méditation, nommée « la Création du Monde », naît Avalokiteçvara, qui crée à son tour et forme de ses yeux le soleil et la lune, de son front Çiva, de ses épaules Brahma, de son cœur Nârâyaṇa, et de ses dents Sarasvatî, la déesse de l'éloquence. Cet ouvrage, qui semble relativement récent, existe en deux rédactions, l'une en vers, l'autre en prose [1].

14. Aṅgulimâli-Sûtra, la légende d'Aṅgulimâlin ou Aṅgulamâla, brigand et assassin qui, comme on sait, fut converti, par le Buddha. Cet écrit, qui enseigne qu'Aṅgulimâlin et Mañjuçrî sont l'incarnation d'autres Buddhas [2], a, entre autres le but de démontrer qu'il n'y a qu'un moyen de salut, et que le Mahâyâna est supérieur au Hînayâna.

15. Karuṇâ-Puṇḍarîka, le Lotus de la Miséricorde. Légendes des mille Buddhas, et indications sur la manière de devenir un Buddha [3]. Tous les Buddhas des dix Cieux apparaissent dans une fantasmagorie, grâce au pouvoir miraculeux de Çâkyamuni [4].

16. Ratna-Kûṭa, « l'Amas de joyaux ». Collection de 49 traités sur des sujets mystico-philosophiques et moraux.

17. Avatamsaka « la Couronne ». Sur l'omniprésence et la puissance miraculeuse de Çâkyamuni, se manifestant

1. On en trouve un aperçu chez Burnouf, *Introd.* 221.

2. On semble vouloir dire que Mañjuçrî, c'est-à-dire la Lune, n'a pas de lumière propre, mais la reçoit du soleil.

3. C'est-à-dire sur la manière dont, après la mort, on est placé parmi les astres.

4. C'est-à-dire, au point de vue philosophique ou idéaliste : ils apparaissent grâce à la perception, à l'imagination.

dans des tableaux splendides de la nature. — C'est une suite de fantasmagories, comme le Lotus.

18. Sarvabuddha-vishayâvatâra, « Introduction à la connaissance du domaine de tous les Buddhas ».

19. Mañjucrî-Vikrîḍita, « le Jeu (c'est-à-dire les phantasmagories ou apparences) de Mañjuçrî. » On raconte dans ce 410 livre comment Mañjuçrî * convertit une femme sensuelle ; par suite, elle dut s'exercer dans la patience, prit l'apparence d'une malade et convertit dans cet état un capitaine [1].

20. Mahâ-Bherî, « le Grand Tambour ». Traité d'idéalisme transcendant. Le Tathâgata (c'est-à-dire la Conscience considérée d'une façon abstraite et en même temps personnifiée, le Purusha des Yogins, le Kûṭastha d'autres sectes indiennes) possède une béatitude constante (obscurcie seulement en apparence parce que le Purusha entre en contact avec le monde); il possède un *moi* pur, non le Nirvâṇa. Tous les êtres animés ont l'essence d'un Buddha.

21. Mahâ-Samaya, titre de deux ouvrages différents, dont l'un est peut être identique au n° 8 (Samâdhi-Râja). Le principal sujet en est le pouvoir de faire des miracles, qu'on acquiert par l'exercice de Samâdhi.

La plupart des ouvrages que nous venons d'énumérer contiennent, comme subdivision, une collection de Dhâraṇîs ou de formules servant de talismans, dont il existe aussi des recueils spéciaux. Ces sentences consistent en des vocatifs de mots féminins, dans lesquels on peut reconnaître des noms de Svâhâ, l'épouse d'Agni, et de Dâkshâyaṇî ou Durgâ, qu'on identifie avec la première. Ce sont, par conséquent, des invocations des forces élémentaires, représentées comme de différentes Mères, qu'on peut considérer comme autant de subdivisions de la seule véritable Mère, la Nature.

1. Ce mot est évidemment une mauvaise traduction du sanscrit *nâyaka*, qui doit ici signifier « amant », quoiqu'il puisse aussi signifier « capitaine ». Inutile de donner ici des explications sur cette histoire peu décente.

Les Dhâraṇîs protègent l'homme contre les éléments, et forment, pour ainsi dire, le complément pratique de la connaissance théorique de la Prajñâ-Pâramitâ [2].

La croyance dans la vertu des formules talismaniques n'est pas seulement propre aux Mahâyânistes, ainsi qu'on l'a parfois soutenu. * L'exercice avec les cercles universaux, chez 411 les Bouddhistes du Midi, repose sur le même principe : là aussi le dévot méditatif doit réciter mentalement tous les noms des éléments. Qu'on murmure ces substantifs, qui peuvent être de tous les genres, au nominatif, ou bien qu'on prononce au vocatif les noms féminins qui désignent les forces élémentaires, cela revient, au fond, au même. Dans les deux cas, on attribue à l'énumération de certains mots une vertu spéciale, qui donne à l'homme une force exceptionnelle.

Le nouveau canon des Mahâyânistes était sans doute destiné à remplacer les anciens livres, à les rendre inutiles et, en même temps, à y ajouter ce dont on croyait avoir besoin pour la défense des dogmes particuliers du parti. On n'abandonna pas les vieux principes; on se borna à les développer dans un sens spécial, on les élargit. En un mot, on donna une édition nouvelle et corrigée de la Révélation. L'ancienne division des livres sacrés en trois Piṭakas ne pouvait s'appliquer au nouveau canon [1]; elle avait aussi peu de sens pour la nouvelle école que les trois Vedas pour l'Hindouisme. D'après une théorie aussi subtile que fausse, les Hindous prétendent qu'ils suivent le Veda, vu que tous leurs Çâstras dérivent du Veda par des intermédiaires. Malheureusement, cette théorie est absolument contredite par le fait que des Çâstras, tels que

2. Le lien étroit qui existe entre la Prajñâ-Pâramitâ théorique et les Dhâraṇîs pratiques, est indiqué d'une façon frappante par le nom de Rakshâ-Bhagavatî, c'est-à-dire Notre-Dame-Protection, qu'on donne au livre Prajñâ-Pâramitâ. Rakshâ et Dhâraṇî reviennent au même.

1. Hiuen Thsang (*Vie*, 295) parle des Sûtras, des textes relatifs au Vinaya et des traités philosophiques (c'est-à-dire des Abhidharmas) des anciennes sectes; les Mahâyânistes n'avaient que des Sûtras.

les Purâṇas et les Tantras, se présentent, de la façon la plus indubitable et la plus expresse, comme de nouvelles révélations. Les brahmanes seuls observent, jusqu'à un certain point, les vieux usages, et suivent, dans une certaine mesure, le rituel védique. De même, les Mahâyânistes se conforment à quelques anciennes prescriptions de discipline, tout en négligeant absolument les autres.

Comme le Mahâyâna n'est pas né subitement, aussi peu que l'Hindouisme, il est très difficile de déterminer exactement l'époque où s'est formé le nouveau canon. Le détail 412 infini * et la prolixité des textes, de même que l'emploi fréquent du genre Geya [1] pour les Mahâvaipulya-Sûtras, ou textes développés, semblent indiquer la rédaction relativement tardive du nouveau canon, mais ne suffisent pas pour fixer les limites exactes de l'époque. Quand on compare le style des Sûtras du Mahâyâna à celui de plusieurs Suttas du canon pâli, entre autres à celui du Sâmañña-Phâla, on observe que les deux sortes de Sûtras sont à peu près également prolixes, mais que les premiers se distinguent en outre par la longueur des phrases [2]. Cette dernière particularité est de nouveau une preuve de développement postérieur. Des données plus utiles que ces observations générales nous sont fournies par les traductions chinoises, dont la date est indiquée régulièrement. En nous basant sur ces indications et sur quelques notices de Târanâtha, nous croyons pouvoir admettre que le canon Mahâyâniste a été rédigé entre l'an 150 et l'an 400 de notre ère.

Les doctrines fondamentales du Mahâyâna, telles qu'elles

1. Genre que les Septentrionaux confondent parfois avec Gâthâ; comp. plus haut, p. 366.

2. Dans le Mahâbhâshya de Patañjali, le plus ancien des ouvrages conservés de l'Inde païenne dont le style puisse être dit prolixe, les phrases ont encore une longueur modique, elles sont plus courtes que dans la plupart des Suttas plus étendus du canon pâli. Néanmoins, nous n'oserions tirer de cette circonstance la conclusion que ces Suttas auraient été rédigés après Patañjali (150 avant J.-C.).

se révèlent dans les deux livres principaux du canon, la Prajñâ-Pâramitâ et le Saddharma-Puṇḍarîka, peuvent se caractériser ainsi. Comme religion, le système est une divinisation du Tout, comprenant l'esprit et la matière ; une divinisation consistant dans la personnification des phénomènes et des forces qui en sont la base, et aussi d'idées abstraites, surtout de l'homme idéal. Les personnifications, les types de l'humanité s'appellent des Buddhas ; ces types sont supérieurs aux types des phénomènes matériels, et sont, par conséquent, souverainement adorables. Le Buddha n'est pas un homme, mais l'homme *en soi*. Comme philosophie, le Mahâyâna réduit la Nature universelle, dans sa forme perceptible, à une apparence. Comme morale, il met au premier plan la miséricorde ; la doctrine du Yoga et du Bouddhisme ancien ne s'écartant de cette vue * qu'en ceci, que ces sys- 413 tèmes recommandent la miséricorde surtout comme une préparation à la pensée, comme un moyen d'amener le Sage à la sérénité dont il a besoin dans ses calmes méditations. Comme société religieuse, enfin, le Mahâyâna fait une grande place aux laïques ; il s'efforce, consciemment ou inconsciemment, d'élargir la Congrégation, de manière à en faire une association religieuse universelle.

Un siècle environ après le voyage de Fa Hian en Terre Sainte, la scolastique et la science eurent leur plus belle floraison ; une floraison commune aux deux partis. Les plus grands savants et les écrivains les plus éminents du Bouddhisme vécurent au VIe et au VIIe siècles, qui forment justement la période la plus brillante de la littérature médiévale de l'Inde païenne ; fait remarquable, qui prouve que le développement de l'Église marchait du même pas que celui de l'ensemble de la civilisation indienne.

Au-dessus des autres hommes célèbres de l'histoire ecclésiastique de ce temps-là se placent les deux frères Ârya Asaṅga et Vasubandhu, du Gândhâra.

On raconte qu'Asaṅga appartenait d'abord à la secte des

Mahîçâsakas, mais se convertit plus tard au Mahâyâna. Il vécut longtemps dans un couvent près d'Oudhe, et plus tard dans le Magadha, où il mourut, dans un âge avancé à Râjagṛha [1]. On attribue à ce grand maître des Yogâcâras le mérite d'avoir rétabli la gloire du Mahâyâna, qui s'était affaiblie pendant quelque temps. Son ouvrage principal est un manuel du Yoga, inspiré par Maitreya, ou, comme nous dirions : par l'espérance de temps meilleurs [2].

Non moins célèbre est Vasubandhu, le frère cadet d'Asaṅga. 414 Dans sa jeunesse, il fit un voyage au Kashmir *, afin d'y profiter de l'enseignement de Saṅghabhadra, un savant Hînayâniste. Après avoir étudié pendant quelques années dans ce pays et après avoir travaillé comme prédicateur, il partit pour Oudhe, où il a demeuré longtemps. Partisan de la secte réaliste des Sarvâstivâdins, il fut d'abord un adversaire acharné du manuel du Yoga de l'idéaliste Asaṅga; mais plus tard il se convertit au Mahâyâna et devint le docteur le plus célèbre de l'Inde entière. Quelques-uns disent qu'après sa conversion, il devint professeur à l'Université de Nâlandâ, et qu'il mourut au Nepâl, dans l'âge avancé de 80 ou de 100 ans [1].

1. Hiuen Thsang, *Vie,* 83, 114, 118. *Lebensb.* 310. Târan. 104, 126, 167. Il aurait atteint l'âge de 150 ans, chiffre qu'il faut diviser par 2, d'après le procédé de Târanâtha. Il était de 20 ans plus âgé que Vasubandhu ; un élève de celui-ci, Guṇaprabha, fut le Guru de Harsha, surnommé Çîlâditya, dont Târanâtha, suivant son habitude bien connue, fait deux personnages (126, 146). Guṇaprabha mourut avant l'arrivée au trône de Çîlâditya (vers 610). On peut donc placer Asaṅga de 485 à 560 ou environ. Les Tibétains le font naître 500 ans après Kanishka (900 ans après B.).

2. D'autres ouvrages de lui sont mentionnés par Hiuen Thsang, pass. cités et Târan. 112.

1. Târan. 118. Hiuen Thsang, pass. cités. Vassilief, *B.* 210, 215. Il existe une biographie chinoise de Vasubandhu, rédigée entre 557 et 588, et traduite, à ce qu'on dit, du sanscrit. Si ce dernier détail est exact, il faut admettre que le traducteur s'est fréquemment écarté de son original, car la biographie contient tant de preuves d'ignorance des mœurs indiennes que l'ouvrage, tel que nous le possédons, ne peut avoir été écrit par un Indien.

L'ouvrage principal de Vasubandhu est un « Trésor de la Métaphysique » (Abhidharma-Kosha). En outre, il écrivit un certain nombre de manuels, destinés à servir de commentaires sur les textes du Mahâyâna [2]. Sa mémoire était vénérée également par les deux partis de l'Église.

On vit sortir de l'école d'Asaṅga et de Vasubandhu un grand nombre de savants écrivains, dont les noms sont à peine moins connus que ceux des deux grands maîtres eux-mêmes. Dignâga, Guṇaprabha, Sthiramati, Saṅghadâsa, Buddhadâsa, Dharmapâla, Çîlabhadra, Jayasena, Candra, Guṇamati, Vasumitra, Bhvaya, Buddhapâlita, et beaucoup d'autres hommes éminents, religieux ou laïques, partisans du Hîna- ou du Mahâyâna, furent des ornements du Bouddhisme.

Dignâga, originaire de Kâñci dans l'Inde méridionale, disciple d'Asaṅga (d'après d'autres, de Vasubandhu) est surtout connu comme auteur d'un traité de logique. Comme il était un contemporain de Guṇaprabha, dont la date peut être déterminée assez facilement, il doit avoir vécu de 520 à 600 environ [3]. * Ce Guṇaprabha, né à Mathurâ, sortait de 415 l'école de Vasubandhu. Il devint le *guru* du roi Çrî-Harsha, et compta parmi ses élèves Mitrasena, le même qui, plus tard, âgé de quatre-vingt-dix ans, donna des leçons à Hiuen Thsang, au moment où celui-ci étudiait dans l'Inde. Guṇaprabha avait été, dans sa jeunesse, un partisan du Mahâyâna, mais passa plus tard au Hînayâna. Il a écrit une centaine de traités [1].

A peu près en même temps que Dignâga et Guṇaprabha fleurirent Sthiramati et Saṅghadâsa, le premier dans l'Inde orientale, le second au Kashmir. Sthiramati, professeur à

2. Entre autres, sur la Prajnâ-Pâramitâ, le Lotus, etc. Vassilief, *B.* 222, comp. 99. *Voy. des Pèl. B.* I, 115; II, 274.

3. *Târan.* 127, 131. Vassilief, *B.* 78, 206. *Lebensb.* 310.

1. Târanâtha, 126, 146. *Voy. des Pèl. B.* I, 106, comp. 109. Vassilief, pass. cités.

Nâlandâ au moment où Hiuen-Thsang visita ce collège, écrivit des commentaires sur tous les ouvrages de Vasubandhu, puis une explication du texte canonique Ratna-kûṭa. Il était aussi versé dans l'Abhidharma de l'ancienne que dans celui de la nouvelle école [2]. Saṅghadâsa, originaire d'une famille brahmanique de l'Inde méridionale, a surtout travaillé dans le Kashmir, où il a contribué beaucoup à la propagation du Mahâyâna. Ce dernier renseignement ne s'accorde pas bien avec un autre, d'après lequel il aurait été partisan de la secte réaliste des Sarvâstivâdins [3], et aurait porté le titre de Bhadanta.

Vers la même époque environ que Saṅghadâsa on place Buddhadâsa, sorti de l'école d'Asaṅga, qui maintint la gloire de la doctrine dans l'Inde occidentale [4].

Un élève de Dignâga fut Dharmapâla, de Kâñcî, homme très savant et professeur à Nâlandâ du temps d'Hiuen Thsang. Après avoir rempli ses fonctions de professeur pendant plus de trente ans, il se rendit, vers la fin de sa vie, à Suvarṇadvîpa (probablement la Chersonèse d'Or ou bien Sumatra). Adversaire ardent des Hînayânistes, il écrivit un grand nombre d'ouvrages, entre autres un commentaire sur les aphorismes du système Mâdhyamika, pour défendre les principes idéalistes [5].

416 * Parmi les savants qu'Hiuen Thsang apprit à connaître à Nâlandâ, entre les années 630 et 640, se distinguait surtout le vénérable vieillard Çîlabhadra, le recteur de l'Université. A cause de son âge avancé, le recteur ne put se charger lui-même d'instruire le Chinois dans le Yogaçâstra ; il le renvoya par conséquent à son élève Jayasena, un laïque très

2. Vassilief, *B.* 18. Târanâtha, 127, 129, 135, 137. *Voy. des Pèl. B.* III, 164, où il est dit que Sthiramati vécut pendant quelque temps à Valabhî, 46. — Une inscription (*Ind. Ant.* VI, 12) prouve qu'il avait fondé en cet endroit un couvent.

3. Târanâtha, 104, 127, 135.

4. Târanâtha, pass. cités.

5. Târan. 160 ; *Voy. des Pèl. B.* I, 123, 191 ; III, 46, 119.

capable, originaire du Surâshṭra [1]. Un autre savant laïque de ce temps-là, dont les Bouddhistes sont également fiers, est Candra ou Candra-Gomin, auteur d'une grammaire et d'écrits sur la médecine, les arts du dessin et la métrique. Il était un défenseur ardent de l'idéalisme d'Asaṅga [2].

A Nâlandâ, le pèlerin chinois semble avoir rencontré aussi Guṇamati, bien qu'il faille conclure d'autres renseignements, que ce religieux a vécu pendant quelque temps en Valabhî et dans le Midi. D'après quelques-uns il était un disciple de Vasubandhu, ce qui peut être difficilement vrai au sens littéral. Ce qui est sûr, c'est qu'il a écrit un commentaire sur le Trésor de Métaphysique de Vasubandhu [3] et qu'il peut être considéré comme le maître de Vasumitra. Ce dernier, qu'on pourrait appeler Vasumitra III, pour le distinguer de ses deux homonymes antérieurs, est l'auteur d'un commentaire sur le même Trésor. C'est peut-être le même personnage que le réaliste Vasumitra qui brillait au Kashmir, du temps de Hiuen Thsang [4].

Deux illustres Mahâyânistes, qui se sont combattus âprement dans leurs écrits, furent Bhavya ou Bhâvaviveka et Buddhapâlita. Le premier qui a aussi soutenu des polémiques contre Guṇamati et Dharmapâla, aurait vécu au Dekkhan, comme chef spirituel de 50 couvents. * On le considère 417 comme le fondateur d'une école spéciale des Mâdhyamikas [1].

1. *Voy. des Pèl. B*, I, 144, 152; III, 78. Târanâtha, 205, mentionne un Çîlabhadra contemporain de Çrî-Harsha, roi du Kashmir. C'est ou bien un autre personnage, ou bien, ce qui est plus vraisemblable, l'historien a confondu Çrî-Harsha de Kanauj avec le roi du Kashmir qui portait le même nom, mais qui a vécu bien plus tard.

2. Vassilief, 52, 207. Târan. 150.

3. *Voy. des Pèl. B.* II, 442; III, 46, 164. *Lebensb.* 310. Târan. 159. Burnouf, *Introd.* 566.

4. Burnouf, *Introd.* 566. *Voy.* I, 94. Târanâtha, 174, l'appelle un contemporain d'Amara-Siṁha, mais celui-ci doit avoir été antérieur de quelques générations.

1. Sur Buddhapâlita, Târ. 135, 137. Sur Bhavya, Vassilief, *B.* 207. Burnouf, *Introd.* 560. Târan. 136, 160. *Voy. des Pèl. B.* III, 112.

Cette longue énumération, qui ne comprend que les noms les plus connus, sera suffisante pour donner une idée de l'activité des deux partis aux VIe et VIIe siècles. Les sectes anciennes se rattachèrent peu à peu à l'un des deux grands partis; plusieurs existaient encore du temps du voyage d'Hiuen Thsang, mais comme de simples ordres monastiques [2], qui se distinguaient entre eux par quelques traits extérieurs, mais qui, quant au dogme, étaient soit des Çrâvakas, soit des Mahâyânistes [3].

Comme Fa Hian, Hiuen Thsang donne une statistique de la population des couvents, en indiquant la secte à laquelle les moines appartenaient, et, le plus souvent, le parti auquel ils se rattachaient. Il est indubitable qu'il compte souvent parmi les Mahâyânistes des sectes qui appartenaient au parti contraire [4]; mais, même en défalquant les milliers qui n'étaient partisans du Mahâyâna que dans l'imagination de l'écrivain ou de l'autorité qu'il suivait, on arrive, après addition faite, au résultat que les Hînayânistes étaient alors, sur le continent de l'Inde, en minorité.

En général, le nombre des couvents et des moines bouddhistes avait beaucoup augmenté, durant les deux siècles qui séparent Fa Hian de Hiuen Thsang en supposant, bien entendu, que les chiffres des deux auteurs sont également dignes de foi [5]. Ce n'est que comme exceptions très rares

2. Comp. Târan. 174, 274.

3. Les sectes dont l'auteur fait mention, en différents endroits de son ouvrage, comme existant encore de son temps, sont les Sthaviras, Sarvâstivâdins, Sammitîyas, Mahîçâsakas, Kâçyapîyas, Dharmaguptas, Mahâsâṅghikas, Lokottaravâdins, Mahâvihâristes, Abhayagiristes.

4. C'est ainsi qu'il déclare que les Sthaviras, ou Vieux-Croyants, ceux du continent aussi bien que ceux de Ceylan, étaient Mahâyânistes. Il le fait plusieurs fois à propos des Sthaviras, mais non pour ceux de Tâmralipti et du pays de Draviḍa.

5. Ce n'est certainement pas le cas pour ceux relatifs à Ceylan, ne fût-ce que pour cette raison que seul le premier pèlerin a visité l'île. Le premier auteur donne, pour Ceylan, le chiffre de 50 à 60,000 moines, le second pas plus de 10,000, distribués en 100 couvents.

que nous trouvons des traces de déclin. Il en est ainsi dans le pays de Tâmralipti, qui, au v[e] siècle, possédait 24 couvents, * et qui, deux cents ans plus tard, n'en avait plus 418 que 10, avec un millier de moines en tout. La décadence était encore plus marquée à Peshawer et dans tout le royaume de Gândhâra. Dans cette région, l'état de la Foi n'était pas déjà bien brillant du temps de l'ancien voyageur, malgré la richesse en reliques ; au moment de la visite de Hiuen Thsang, le Bouddhisme y était à peu près éteint. Dans le pays voisin d'Udyâna la population, au vii[e] siècle, passait encore pour croyante; mais des 500 couvents qui y brillaient au commencement du v[e] siècle, le voyageur ne retrouva plus qu'un petit nombre [1]. Tout considéré, on peut admettre que c'est au vi[e] siècle que le Buddhisme atteignit, dans l'Inde, le plus haut degré de splendeur.

Jusque dans le viii[e] siècle des hommes capables soutinrent l'honneur de l'Église, sans être cependant capables d'égaler la gloire de leurs précurseurs de la période classique. Le plus célèbre d'entre eux fut Dharmakîrti, un maître de l'école idéaliste des Yogâcâras et auteur de sept traités sur la logique, explications du Pramâṇa-Samuccaya ou Encyclopédie de la logique de Dignâga [2]. Ce Dharmakîrti, qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme postérieur, que nous avons rencontré dans l'histoire ecclésiastique de Ceylan, fleurit dans la seconde moitié du vii[e] siècle, en même temps ou un peu plus tôt que Kumârila, le célèbre docteur, réformateur de la Mîmâṁsâ védico-athéistique. Kumârila et le Vedântin Çaṅkara (né en 788) sont représentés par les Bouddhistes comme les adversaires les plus redoutables de leur foi. D'après une fable, qu'on trouve aussi bien chez les Bouddhistes du Nepâl que chez les Hindous d'autres régions de

1. *Mém.* I, 132.

2. Vassilief, *B.* 208. Târan. 175-201. *Lebensb.* 310, où il est appelé un élève d'Açoka, par quoi il faut entendre qu'il appartenait à l'école philosophique fondée par celui-ci.

l'Inde, Çaṅkara aurait détruit dans l'Hindoustan la religion du Buddha et les livres sacrés [3]. Le conte est absurde, car Çaṅkara combattit tous les systèmes, sauf le Vedânta, et l'on
419 ne voit pas pourquoi sa polémique * aurait fait plus de tort aux fils de Çâkya qu'aux Çivaïtes, par exemple, qu'il combattit ni plus ni moins que les Bouddhistes. La fable est en outre en contradiction avec des faits connus : le Bouddhisme a vécu, dans l'Inde, huit siècles encore après Çaṅkara ; qui plus est, il a eu une période de floraison de 850 à 1050, sous la dynastie des Pâlas. Nous retrouvons ici le phénomène que nous rencontrons continuellement dans l'historiographie indienne : certaines situations historiques sont simplifiées, réduites à un seul fait, et un nom historique symbolise les idées dominantes de toute une époque. Cependant, il y a dans ces contes pseudo-historiques sur Çaṅkara et Kumârila un grain de vérité : leurs écrits étaient des signes du temps, et après eux, sinon précisément, par eux, la valeur interne du Bouddhisme diminua. Târanâtha avait donc raison de dire : « Dans les temps avant le grand professeur Dharmakîrti, la doctrine du Buddha brillait comme le soleil ; après lui, il y eut plusieurs grands savants qui ont rendu à la doctrine des services signalés, mais il n'y en eut pas de comparables aux professeurs antérieurs, et, s'il y en eut, les circonstances les empêchèrent de donner à la doctrine le même lustre qu'auparavant. »

L'historien fait suivre ces paroles de quelques remarques sur le développement de plus en plus prononcé de la magie, remarques qui sont confirmées par des faits connus d'ailleurs.

« Depuis l'époque d'Ârya Asaṅga », dit-il [1], « jusqu'à celle de Dharmakîrti, il y eut des savants très versés dans les formules magiques, mais l'Anuttara-Yoga (le Yoga

3. Hodgson, *Ess.* 12, 14, 48.
1. P. 201.

suprême), ne fut révélé qu'à ceux qui en étaient dignes, et ne faisait pas un objet d'enseignement journalier. A partir de cette dernière époque, cependant, les Tantras de l'Anuttara-Yoga furent de plus en plus répandus, et, à mesure que les Yoga-Tantras furent employés davantage, l'enseignement et l'étude des Kriyâ-tantras et des Caryâ-tantras furent de plus en plus négligés. C'est également la raison pourquoi, durant la domination des princes de la dynastie des Pâlas, il y eut * de nombreux Mantra-Vajrâcâryas [1], qui accomplirent 420 divers actes merveilleux et réussirent à obtenir plusieurs Siddhis (forces magiques) ».

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de remarquer que la magie remonte à une antiquité sans date, comme la conception même du monde dont elle est une conséquence. Tout ascétisme, philosophique ou non, s'efforce de réprimer le naturel et l'humain, afin d'obtenir le surnaturel et le surhumain, bien qu'en réalité il n'aboutisse qu'à un résultat dénaturé et inhumain. Le système du Yoga de Patañjali, de même que la légende du Buddha et la théorie des Karmasthânas, prouvent que la puissance surhumaine est un élément de la sagesse supérieure du vrai Yogin et du véritable Arhat. Jusqu'à ce point le « Yoga suprême » n'était pas une nouveauté; c'est l'extension qu'on lui donna, l'importance attribuée à une subdivision de la science, considérée désormais comme la chose capitale, c'est la création d'un système complet de magie, que nous appellerons le Tantrisme, qui appartient à une époque postérieure. Quand il est question du développement du Tantrisme, on pense à l'époque où il devient prédominant, non à celle des origines, qui se perdent dans la nuit des temps. Ce que dit Târanâtha de ce premier développement est, autant qu'il est possible de vérifier,

1. C'est-à-dire : maîtres dans la magie. Vajrâcârya signifie, au fond : « maître du sceptre magique, *vajra* ». Dans le Nepâl, où le monachisme est éteint depuis longtemps, tous les ecclésiastiques s'appellent Vajrâcâryas. Hodgson, *Ess.* 41 ; 52 ; 63 ; 69 ; 99.

d'accord avec les faits historiques. L'époque florissante des Tantras peut difficilement se placer avant l'an 700 de notre ère, car, si ces écrits avaient eu des succès dans l'Inde au moment où les pèlerins chinois visitaient la Terre-Sainte, ils les auraient certainement rapportés dans leur pays [2].

Les Tantras peuvent se définir, en général, comme « manuels de magie ». Selon le but qu'on veut atteindre, les livres diffèrent et sont dédiés à des Bodhisatvas différents. Parfois l'initié désire obtenir d'une manière surnaturelle des dons matériels, tels que : le pouvoir de se mouvoir aussi 421 rapidement que la pensée ; * celui de devenir invulnérable ; l'élixir de vie ; le pouvoir de se rendre invisible ; celui de faire de l'or [1]. Une autre fois, on veut vaincre ses ennemis, conjurer des esprits, dominer les éléments ; ou bien évoquer un Buddha ou un Bodhisatva, afin d'obtenir de lui la solution d'un doute. Enfin, un individu peut s'efforcer de s'unir, déjà pendant cette vie, à une divinité quelconque.

Les formalités et artifices qui sont joints aux Tantras s'accordent, en grande partie, avec ceux que doit observer celui qui met en pratique les Karmasthânas. Il est d'abord indispensable que le Tantriste ait un maître, car sans initiation préalable il ne peut rien faire. Après une sorte d'examen provisoire qui doit constater que l'élève possède les qualités requises pour être admis, le maître décrit un cercle magique, afin de bannir tous les obstacles. Puis on construit un autel pour les offrandes, et enfin a lieu l'initiation proprement dite. Puis l'initié se livre à la méditation. Ensuite on décrit de nouveau des cercles, on construit de nouveau des autels, etc ; toutes sortes de cérémonies sont encore à observer.

2. D'après la remarque de Vassilief, *B.* 184.

1. Vassilief, *B.* 185, où il est dit qu'il y a huit de ces pouvoirs ; nous ne saurions y voir que des variantes des Siddhis ou perfections de l'art, dont la liste est donnée p. 199 : conjuration des esprits ; longue vie ; élixir qui donne l'immortalité ; art de trouver des trésors : jonglerie par l'évocation de fantasmagories ; art de faire de l'or ; transformation de la boue en or ; la pierre philosophale.

Par la nature intime aussi bien que par le but, les Tantras des Bouddhistes et leur magie — les premiers représentent la science, la dernière l'art — correspondent au système du Tantra chez les Hindous. Les deux systèmes sont des produits de la même époque, expressions de la même tendance, conséquences d'un état de choses analogue. D'après la déclaration d'un brahmane [2], le Tantrisme des Hindous a pour but : de procurer, moyennant le culte de la Çakti de Çiva, Durgâ — celle que les Mahâyânistes appellent Prajñâ-Pâramitâ, — moyennant des formules magiques, des prières prononcées à voix basse, des méditations, des cérémonies, des offrandes, des aumônes etc., au croyant des jouissances, des biens terrestres, des mérites moraux ou la délivrance. * Cette 422 définition est juste, pourvu qu'on ne l'applique pas à la classe la plus ancienne, la plus respectable des Tantras, ceux par lesquels on veut obtenir, selon la théorie védique, la science sacrée. Mais il y a d'autres Tantras qui enseignent toutes sortes d'artifices magiques et de jongleries, et qui sont accompagnées des cérémonies les plus écœurantes et les plus abominables. Une troisième sorte ne diffère de la seconde que par l'insertion de sentences védiques, placées au milieu de prières d'une tout autre origine.

Les Tantras de la première classe ne sont, au fond, que des remaniements des théories du Yoga, du Vedânta, ou d'un mélange des deux systèmes, rédigés sous une forme plus ou moins populaire, de manière à les rattacher au culte, aux pratiques religieuses, exclues des manuels philosophiques. On pourrait les appeler des Tantras brahmaniques; en tout cas, ils ne sont pas çivaïtes, ils sont d'une autre sorte que les deux dernières classes de Tantras. Seuls les livres de ces dernières classes peuvent donner un véritable pouvoir magique; l'usage en est strictement défendu aux membres des trois castes supérieures, comme étant contraires aux Vedas et aux

2. Yajñeçvara dans *Aryavidyâ-Sudhâkara*, 159.

Dharmaçâstras, à la religion, aux traditions et aux institutions juridiques des Âryas. Un Ârya qui exécute des opérations magiques perd sa caste [1]. Ces sortes de Tantras sont destinés exclusivement aux Çûdras, c'est-à-dire, dans le sens le plus large : à tous les Hindous qui n'appartiennent pas aux trois castes supérieures; ils ont été révélés à leur usage exprès par Çiva [2].

Quand on se rappelle combien le Çivaïsme et le Mahâyâna sont étroitement apparentés, et quelle place importante les Dhâraṇîs occupent déjà dans les œuvres canoniques des Mahâyânistes, on ne s'étonne pas en voyant le Tantrisme occuper la première place dans le Buddhisme, pendant les sept derniers siècles de son existence sur le sol de l'Inde.
423 Târanâtha mentionne une série de professeurs fameux, * depuis l'origine de la dynastie des Pâlas (800 environ) jusqu'à extinction de la Foi au seizième siècle, et il les célèbre tous comme versés dans la magie. L'étude des livres canoniques et de la philosophie peut n'avoir pas été négligée entièrement, mais on n'entend pas parler de systèmes nouveaux [1], à moins qu'on ne veuille considérer comme des créations nouvelles les quatre systèmes philosophiques reconnus au Nepâl : ceux des Svâbhâvikas, Aiçvarikas, Kârmikas et Yâtnikas [2].

Les Svâbhâvikas ou partisans de la doctrine de la spontanéité, soutiennent qu'il n'y a qu'une substance, la matière,

1. Yajñeçvara, pass. cité. Comp. *Kathâsarit-Sâgara*, 83, 37. Aufrecht, *Catalogus codicum Sanscriticorum*, p. 109.

2. Le terme « brahmanistes » que le lecteur peut trouver parfois appliqué à tous les Hindous, repose sur une confusion de mots. Les Çûdras n'ont *jamais* été ni védiques, ni brahmaniques ; qui plus est, ils n'ont jamais *pu* l'être. De nos jours, il est vrai, les Çûdras sont tellement émancipés, au moins à Calcutta, qu'ils osent imprimer et publier des textes védiques.

1. Dans un aperçu des sectes du XIVe siècle, dans le *Sarvadarçana-Saṅgraha*, on ne parle que des 4 écoles : Vaibhâshikas etc.

2. Nous avons emprunté l'esquisse de ces systèmes à Hodgson, *Ess.* 23, 41, 55, 73.

et lui reconnaissent deux états ou manières d'être : repos et mouvement. La matière est éternelle, de même que les forces de la matière, qui ne possèdent pas seulement l'activité, mais aussi l'intelligence. L'état naturel de ces forces est le repos. Quand ces forces passent de leur état naturel et durable de repos à l'état occasionnel et passager de mouvement, on voit naître toutes les belles formes de l'Univers, ni par création divine, ni par hasard, mais d'elles-mêmes [3]; et toutes ces belles formes cessent d'exister dès que ces mêmes forces passent de nouveau de l'état de mouvement à celui de repos. La plus grande béatitude de l'homme est le repos éternel, par lequel il échappe aux inconvénients continuels qui sont la conséquence de l'état de mouvement. Si le repos éternel est identique à l'anéantissement, ou non, c'est là une question sur laquelle les sentiments des savants de la secte sont partagés; mais tous sont d'accord que même l'anéantissement est préférable à la renaissance indéfinie.

Les Aiçvarikas ou déistes reconnaissent une existence immatérielle, une existence matérielle, et un Dieu, auquel ils dénient cependant la providence et le gouvernement du monde. Ils croient que la délivrance est une dissolution de l'individu dans la Divinité. Cet état désirable de béatitude, de repos, peut être acquis par des exercices ascétiques et par la méditation *, par suite desquels les facultés humaines 424 sont agrandies à l'infini, de telle sorte qu'on mérite d'être vénéré comme un Buddha sur la terre.

Les Kârmikas enseignent que tout, et en premier lieu tout ce que supporte chaque individu, est la conséquence d'actes antérieurs et du mérite moral qui les suivait (*karman*); les Yâtnikas dérivent tout de l'effort conscient (*yatna*). Les premiers ont adopté comme devise la sentence bien connue des Hindous : « ce qu'on appelle la Destinée n'est autre chose que ce qu'on a fait dans une existence antérieure. »

3. *Svabhâvât*, d'où le nom du système.

Les Yâtnikas croient à peu près la même chose, mais attachent plutôt de la valeur à l'effort intellectuel, tandis que les Kârmikas mettent en évidence le principe moral, et disent : « Çâkya, qui, d'après les Svâbhâvikas, est né de lui-même et d'après d'autres, d'Âdhi-Buddha, a accompli telles ou telles actions et en a recueilli tels et tels fruits. »

Aucun de ces quatre systèmes, tels que nous les avons esquissés, ne porte des empreintes particulières du Bouddhisme, bien que leurs doctrines ne soient pas en contradiction avec celui-ci. Les Svâbhâvikas invoquent une sentence des Lokâyatas ou Epicuriens matérialistes : « Qui a donné leur tranchant aux épines? qui la riche variété aux quadrupèdes et aux oiseaux ? qui la douceur à la canne à sucre et le goût piquant à l'Azadirachta? Tout cela est né de lui-même [1] ». Les trois autres systèmes sont représentés en toutes sortes de nuances dans l'Hindouïsme [2]. Les quatre écoles n'ont fait qu'appliquer au Bouddhisme des théories indiennes. Néanmoins, elles conservent les Trois Joyaux. Par Buddha, elles entendent l'esprit ; par Dharma, la matière ; par Saṅgha, l'union de l'esprit et de la matière, d'où naît le monde des phénomènes. L'école athée place le Dharma avant le Buddha; tandis que les déistes commencent l'énumération, à la façon ancienne, en mettant le Buddha en tête [3].

425 * La dernière personne de la Triade, le Saṅgha, n'a gardé au Nepâl qu'une signification purement théorique; en fait, la Congrégation a, depuis des siècles, cessé d'exister. Dans ce pays, en effet, le Bouddhisme a subi une dernière transformation ; il s'est complètement sécularisé, les moines

1. Reproduit en partie dans le *Buddha-Caritra* chez Hodgson, *Ess.* 74.

2. Parmi les philosophes hindous, les Naiyâyikas, entre autres, sont déistes ; les Mîmaṁsakas et d'autres écoles correspondent aux Kârmikas.

3. Pour l'usage journalier et le culte, on entend par Buddha le fondateur de la doctrine ; par Dharma, la Loi ; par Saṅgha, la Congrégation : Hodgson, *Ess.* 27.

ont disparu et le clergé se compose d'hommes mariés et pères de famille [1].

Déjà du temps du roi Amara-Malla de Kâṭhmâṇḍu (vers 1550) nous trouvons l'exemple d'un docteur bouddhique, nommé Abhaya-Râja, dont on raconte qu'il demeura, avec une de ses trois femmes, pendant quelques années à Gayâ dans le Magadha, comme serviteur fidèle du Buddha [2]. Un jour, il entendit une voix céleste, qui lui annonça que le Grand Buddha avait reçu favorablement son pieux hommage, et lui ordonna de retourner maintenant au Nepâl, où le Grand Buddha viendrait le visiter. La voix qui parlait ainsi était celle d'une Nymphe céleste, servante du Grand Buddha. Revenu dans son pays, Abhaya-Râja fit bâtir un temple bouddhique de trois étages et érigea une chapelle avec une statue de Çâkyamuni.

Combien faibles sont dans ce récit les traces du Bouddhisme ancien! L'Église singhalaise est restée bien plus fidèle à l'esprit antique. Et cependant, à Ceylan même, le clergé a perdu beaucoup de son influence, puisqu'il a abandonné la prédication de la doctrine aux laïques [3]. L'ordre des religieuses est depuis longtemps éteint dans l'île et le nombre des moines n'est plus qu'un vingtième peut-être de ce qu'il était à l'époque florissante de la Congrégation.

1. Quelques-uns d'entre eux portent cependant le nom de *bhiksku*, « moine ». La vie de renoncement monastique est encore suivie de nos jours par ceux qui choisissent ce qu'on appelle « la consécration de Çâkya », mais pour trois, douze ou trente jours au plus, c'est-à-dire dans le but déterminé de quitter la vie régulière aussi rapidement que possible. Voir Bhagvanlâl Indraji dans l'*Archaeol. Surv. of W. India*, nº 9, p. 97.

2. Wright, *History of Nepâl*, 204.

3. S. Hardy, *E. M.* 242. On estime le nombre total des moines dans l'île à 2,500 ; même si l'on double ce chiffre, il est insignifiant, comparé aux 50 ou 60,000 du temps de Fa Hian.

426 * 3. — Destinées de l'Église, considérées dans leurs rapports avec les événements politiques. — Protecteurs princiers et autres. — Fondation du Collège de Nâlandâ et légende qui s'y rattache. — Époque de Harsha. — Première apparition hostile des Arabes. — Dharmakîrti ; décadence interne et externe. — État de l'Église sous les Pâlas et les Senas. — Conquête du Magadha par les Musulmans. — L'Église a Kashmir jusqu'au commencement de la domination musulmane. — Fin de la domination hindoue dans l'Orissa. — Restes du Bouddhisme au Nepâl. — Conclusion.

Après avoir donné un aperçu du développement de la Foi dans la division septentrionale de l'Église dans l'Inde, nous essayerons de mentionner, autant que possible dans l'ordre chronologique, les faits qui peuvent répandre quelque lumière sur l'histoire externe, fort mal connue, de l'Église.

Le puissant Kanishka eut pour successeur Huvishka, dont le gouvernement peut se placer vers l'an 190 de notre ère [1]. Sur les monnaies de ce roi on ne trouve aucune trace du Bouddhisme : les noms qu'on y rencontre sont ceux de divinités grecques, iraniennes et çivaïtes [2] ; de sorte qu'il ne semble avoir jamais protégé particulièrement, à la différence de son prédécesseur, la vraie Foi. Cependant, nous n'avons aucune raison de douter de l'exactitude du renseignement du chroniqueur du Kashmir, quand il dit que le Bouddhisme, durant le règne heureux des princes Turushkas, était très puissant. Il ajoute que ces vertueux souverains eurent le 427 mérite de fonder des Caityas *, aussi bien que des collèges ou

1. D'après des inscriptions à Mathurâ, Cunningham, *Arch. Surv.* III, 30. Dans la *Rajataraṅgiṇi* 168, la suite des rois Kushans ou Turushkas est la suivante : Jushka, Hushka, Kanishka. Jushka, dont on n'a pas encore découvert de monnaies, fonda la ville de Jushka-pura avec un couvent, puis la ville Jayasvâmipura. Jayasvâmin est un surnom de Çiva.

2. Thomas, *The early faith of Açoka*, 72.

couvents non-bouddhiques [1], et cela aussi est probablement une tradition authentique, cette sorte de tolérance envers toutes les opinions étant la règle, non l'exception chez les rois indiens [2].

La domination des Turushkas s'étendit jusque sur le Madhyadeça. On en trouve les preuves dans les inscriptions votives à Mathurâ, qui vont de l'an 5 à 281 (de leur ère). Ces courts morceaux ont révélé que le Bouddhisme, durant cette époque, était florissant dans cette ville, bien qu'ils prouvent en même temps que les Jainas y avaient le dessus.

Non moins importants que les documents fournis par Mathurâ sont les inscriptions des temples creusés dans le roc à Kârli. Elles nous font connaître quelque chose de l'état de la religion dans les régions voisines de la côte occidentale. La mention qui y est faite du roi Çrî Pulimâvi ou Palumâvi Vâsishṭhîputra [3], qui doit être identique au Siri-Polemios, le contemporain du géographe Ptolémée, prouve que quelques-unes de ces inscriptions votives datent de la première moitié du second siècle. Une de ces inscriptions nous apprend que le sanctuaire de Kârli appartenait à la secte des Mahâsâṅghikas [4]. Une preuve de la bonne entente des sectes

1. *Râja-taraṅgiṇi*, pass. cité. Târanâtha. 62, raconte qu'un fils de Kanishka — il ne donne pas le nom — entretint pendant cinq ans 5 Arhats et 10,000 moines ordinaires à Pushkalâvatî. Malheureusement, le renseignement est trop vague pour qu'on puisse lui attribuer quelque valeur.

2. Le roi, en sa qualité de souverain, est, d'après le droit indien, le protecteur de la religion de ses sujets. Quand, dans un pays, il y a plusieurs religions différentes, le roi doit les soutenir également. C'est le principe d'après lequel l'État moderne a un budget des cultes pour les différentes confessions.

3. Burgess, *Archaeol. Surv. of W. India*, n° 10, p. 34 et 36. Dans les manuscrits du Vâyu-Purâṇa le nom de ce roi de la dynastie Andhrabhṛtya s'écrit Pulomâvit et Paṭumâvi (Wilson, *Vishnupurâṇa*, 473).

4. Burgess, pass. cité. Deux des pieux donateurs portent des noms persans, Harapharaṇa (Horophernès, Holopherne), et Setapharaṇa ; c'étaient des laïques originaires d'Abulâmâ, localité dont la situation n'est pas connue, mais dont le nom, en tout cas, n'est pas indien.

vers cette époque se trouve dans une inscription [5], par laquelle un certain Usavadâta, gendre du satrape Nahapâna, nous apprend qu'il a cédé les revenus de 16 villages aux dieux et
428 aux brahmanes, et a doté en outre 8 brahmanes *; en même temps, il déclare qu'il donne un village à la Congrégation. On peut supposer que ce grand personnage n'était pas lui-même un Bouddhiste, vu qu'il avait fait aux païens des largesses bien plus grandes qu'aux vrais croyants.

Parmi ceux qui se sont rendus très méritoires envers l'Église, on compte, outre les princes, des brahmaṇes. A chaque page presque de l'ouvrage de Târanâtha, on trouve des noms de brahmanes, dont l'Église a toujours hautement vénéré la mémoire. Comme bienfaiteur et protecteur de la religion, surtout du Mahâyâna, l'auteur tibétain nomme le brahmane Vidu à Pâṭaliputra, qui, du temps du fils de Kanishka, aurait fait faire mille copies des Écritures Saintes. Vers la même époque, dans le Surâshṭra, le Mahâyâna fut protégé par le brahmane Kulika [1]. De tels récits peuvent être des légendes, ils n'en ont pas moins de la valeur comme des essais d'explication de certaines situations historiques. Une des légendes les plus importantes de cette catégorie, est l'histoire des deux frères Mudgara-Gomin et Çaṅkarapati, deux brahmanes du Magadha, dont le premier était un adorateur de Çiva, le second, de Buddha [2]. Un jour, au moment où le succès du Mahâyâna déplaisait fort aux Çrâvakas, il arriva que les deux frères, sur le conseil de leur mère, se rendirent au mont Kailasa, où Çiva trône dans la neige éternelle. Arrivés sur la montagne, les frères virent d'abord la déesse Durgâ, cueillant des fleurs, puis Nandi, le taureau de Çiva, et à la fin le grand Dieu lui-même, assis sur son trône et prêchant la doctrine. Gaṇeça prit les nouveaux arrivés amicalement

5. Burgess, *o. c.* p. 33.
1. Târanâtha, 62.
2. *Ibid.*, 65.

par la main, et les conduisit jusque dans la présence de Mahâdeva. Lorsque celui-ci eut déclaré spontanément qu'on ne pouvait arriver à la délivrance que par le chemin du Buddha *, Mudgara-Gomin et Çaṅkarapati furent remplis de 429 joie. Très contents de leur voyage, ils retournèrent dans leur pays et rendirent toutes sortes de services à la religion : d'abord en composant des hymnes qui devinrent si populaires, qu'on pouvait les entendre chanter dans les palais aussi bien que dans les plus humbles cabanes ; en outre, en nourrissant à Gayâ 500 moines ordinaires et autant de Mahâyânistes à Nâlandâ. Cette fable nous apprend que les Mahâyânistes avaient conscience d'un certain lien fraternel qui les unissait aux Çivaïtes. Du reste, ce détail était universellement connu : les Hînayânistes de l'Orissa disaient ouvertement, du temps où Hiuen Thsang était dans l'Inde, que les religieux de Nâlandâ ne différaient en rien des moines Çivaïtes [1].

Dans l'Inde Occidentale, on trouve, du deuxième au quatrième siècle, une série de Satrapes, que leurs monnaies font connaître comme des partisans du Bouddhisme. Il en est de même d'Amoghabhûti, roi du pays de Kuṇinda [2], qui, à en juger d'après le type de l'écriture qu'il emploie sur ses monnaies, aurait pu régner avant la fin du second siècle [3].

Dans la péninsule méridionale, le vieux sanctuaire d'Amarâvatî avait conservé toute sa splendeur au second siècle. Les nombreuses inscriptions qui y ont été découvertes ne permettent aucun doute à ce sujet. L'une d'entre elles remontant au règne du roi Çrî-Pulimâvi, dont nous avons

1. *Vie de H. Th.*, 220.

2. Ou : pays de Kulinda ; chez les Grecs, Kylindrine, au Sud-Est du Kashmir.

3. Les dates déduites de raisons purement paléographiques sont toujours incertaines. Comp. Thomas, *On the identity of Xandrames and Krananda* (dans *Journ. R. As. Soc.* I. 447) et Lassen. *Ind. Alt.*, II, 819. Les leçons de ces savants diffèrent beaucoup ; d'après nous, on lit sur ces monnaies, plus ou moins nettement : Râjñah Kuṇindasa Amoghabhûtisa.

parlé plus haut, contient une indication prouvant que ce couvent, comme celui de Kârli, appartenait aux Mahâsâṅghikas, et plus particulièrement à une subdivision de cette grande secte, les Caitikas [4].

La domination des Indo-Scythes et autres étrangers dans 430 le Nord-Ouest de l'Inde * et une partie du Madhyadeça, fit place à celle de la dynastie indigène des Guptas, qui furent, pendant plus d'un siècle et demi, les princes les plus puissants de l'Inde entière [1]. Bien qu'eux-mêmes attachés à l'Hindouisme sous une forme ou une autre, les Guptas permettaient aux dissidents parmi leurs sujets, tels que Jainas et Bouddhistes, l'exercice tranquille de leur religion. C'est ainsi que nous savons, par une inscription de Sanchi, que le couvent établi à cet endroit reçut une donation d'un vieux guerrier, qui, sous la bannière glorieuse de Candragupta, avait assisté à mainte bataille et qui était en grande faveur auprès de son souverain [2].

Fa Hian ne nous apprend à peu près rien sur l'état politique du pays au commencement du ve siècle, moment où il visita la Terre Sainte. Il parle souvent d'Açoka et de Kanishka, mais on s'aperçoit que les rois de son propre temps ne l'intéressaient nullement. Sur l'état de la science il garde également un silence profond. D'ailleurs, la période brillante de la scolastique bouddhique n'avait pas encore commencé, et la célèbre Université de Nâlandâ n'était pas encore fondée ; du moins, elle était insignifiante [3].

Deux siècles plus tard, Hiuen Thsang y trouva une multitude de couvents, qui avaient chacun son histoire officielle, comme le nom Nâlandâ lui-même. D'après le témoignage

4. Burgess, *Archaeol. Surv. of S. India*, n° 3, p. 26 ; comp. p. 41, où l'un des religieux est qualifié de Cetiavâdaka, « partisan de la secte des Caitikas ».

1. Le commencement de l'ère des Guptas tombe en l'an 319.

2. *Journ. As. Soc. Bengal*, VI, pl. XXV.

3. S'il en avait été autrement, Fa Hian, qui a été à Nâlandâ, en eût bien fait mention en quelques mots. On pourrait s'y attendre d'autant plus, qu'il fait une mention expresse du fameux collège de Pâṭaliputra (*Travels*, 105).

des vieillards, l'endroit devait ce nom à un certain Nâga, qui vivait dans un temps où le futur Buddha * vivait encore sur 431 terre comme Bodhisatva [1]. Les différents couvents qui s'élevaient là avaient été fondés successivement par quelques rois du pays; le plus ancien par Çakrâditya, qui régnait peu après le Nirvâṇa [2]. Son fils, petit-fils, arrière petit-fils, etc., dont les noms sont Buddhagupta, Tathâgatagupta, Balâditya ou Bâlâditya, Vajra, ajoutèrent chacun un nouveau bâtiment aux constructions plus anciennes. — Ces noms désignent-ils des personnages historiques? Voilà ce qu'on ne peut ni nier ni confirmer. Une chose est certaine : c'est que Târanâtha ne les connaît pas et qu'aucun d'eux ne peut avoir vécu peu de temps après le Nirvâṇa [3].

En comparant les renseignements donnés par les deux voyageurs chinois, on arrive au résultat, que la célébrité de Nâlandâ, comme école savante, ne date que du milieu du vᵉ siècle, ou de plus tard. Dans la première moitié du viiᵉ siècle, le collège mahâyâniste du Nâlandâ avait atteint le plus haut degré de splendeur interne et externe. Pûrṇavarman, alors roi du Magadha, était un grand protecteur de la science et ne laissait passer aucune occasion d'honorer les hommes de talent. Il avait été pris d'une telle admiration pour le savant laïque Jayasena, qu'il voulut lui donner le titre de Premier parmi les Docteurs du royaume, avec un riche traitement, consistant dans les revenus de vingt grandes villes — s'il faut en croire Hiuen-Thsang. Jayasena était trop modeste et trop peu mondain pour accepter les honneurs

1. Ces vieillards doivent avoir été âgés de quelques millions d'années, car autrement on ne voit pas bien comment leur déclaration pourrait avoir plus de valeur que celle du premier venu.

2. *Mém*, II, 42. Ni les écrits pâlis, ni les Purâṇas, ni les traditions des Jainas ne connaissent un roi de ce nom, qui aurait vécu peu après le Nirvâṇa.

3. Il est difficile d'identifier Buddhagupta avec le Budhagupta de la dynastie des Guptas, le nom et la généalogie différant également. Comme simple nom d'homme chez les Bouddhistes, Buddhagupta se rencontre fréquemment dans les inscriptions.

qu'on voulait lui accorder, et plus tard, après la mort de Pûrṇavarman, il refusa également une offre encore plus séduisante, qui lui avait été faite par le roi Çîlâditya [4].

Çîlâditya, plus connu sous le nom de Çrî-Harsha, roi de 432 Kanauj *, fut, de 610 à 640 environ, le potentat le plus puissant de l'Inde. Il avait fait des dépenses immenses et avait été reconnu comme empereur par un grand nombre de rois, ses vassaux. Il favorisa le Bouddhisme, au moins pendant une certaine période de sa vie, mais était du reste extrêmement tolérant envers toutes les opinions, sauf envers les Hînayânistes, s'il faut en croire Hiuen Thsang. Il aurait adressé au pèlerin chinois les paroles suivantes, témoignant d'autant de courtoisie à l'égard de son hôte que de mépris à l'égard des honnêtes Çrâvakas : « Maître, » dit Harsha, « votre traité est admirablement beau ; moi, votre élève, ainsi que les docteurs qui m'entourent, nous ne pouvons que le louer ; mais je crains que ces hérétiques (*sic*) du Hînayâna n'en persistent pas moins dans leur entêtement stupide. » Ce mépris du roi pour ses propres coreligionnaires, quand ceux-ci se rattachaient au Hînayâna, fut partagé par sa sœur, qui suivait la secte des Sammitîyas [1]. En apprenant comment Hiuen Thsang avait développé les principes sublimes du Mahâyâna et couvert de mépris les idées étroites et mesquines du Hînayâna, elle se montra ravie et ne cessa de le combler de louanges [2].

Le frère aîné de Harsha avait été assassiné jadis traîtreusement de la façon la plus abominable par le roi de Karṇa-Suvarṇa (aujourd'hui le sud-ouest du Bengale). De là une

4. *Voy. des Pèl. B.*, I, 213.

1. Ceci semble étrange, car les Sammitîyas étaient Hînayânistes, comme le voyageur lui-même le savait fort bien (*Vie*, 401). Cette dame, dont le pèlerin ne donne pas le nom, ne peut être une autre que Râjyaçrî, la sœur unique de Harsha et veuve de Grahavarman, celle dont les aventures sont racontées dans l'Histoire de Harsha par Bâṇa.

2. *Vie*, 241.

haine inextinguible entre les deux princes, haine dont parlent à la fois le voyageur chinois et le poète Bâṇa. Le premier ajoute que le traître, qu'il nomme Çaçâṅka, était par dessus le marché un ennemi de la vraie foi, qui persécutait la vraie religion et poussait la méchanceté si loin qu'il osa porter une main sacrilège sur une pierre sacrée à Kuçinagara [3]. De pareils faits, on peut conclure peu de chose *, 433 tant qu'on ne sait quelle religion professait Çaçâṅka — supposé qu'il en professât une. En tout cas, cette persécution a été passagère, car au moment où Hiuen Thsang visita le royaume de Karṇa-Suvarṇa, il y trouva une dizaine de couvents, habités par des moines de la secte des Sammitîyas, et il n'est plus parlé de persécutions [1].

Sur l'état de la religion dans les régions méridionales, le récit du voyage du pèlerin chinois donne quelques détails, d'où l'on peut conclure que cet état n'était pas également florissant partout. Dans le Kaliṅga, il y avait 500 moines; dans le Kosala, 1,000; dans l'Andhra septentrional, 3,000; dans l'Andhra méridional ou Dhanakaṭaka, 1,000; de nombreux couvents y étaient en ruines. La situation était meilleure dans le pays de Draviḍa avec la capitale Kâñcî : il y avait là bien 10,000 moines. D'autant plus lamentable était l'état de choses dans le Cola et dans le Malabar. Au contraire, la religion était florissante dans le Koṅkan et, en général, dans les pays occidentaux, surtout dans le Sindh; il en était de même dans le Mâlava.

Dans le Kashmir, où régnait Durlabha-vardhana (594-630 de notre ère), le Bouddhisme se maintenait, à côté du Çivaïsme de plus en plus puissant et des autres sectes païennes. La tolérance mutuelle entre les différentes sectes religieuses, était parfaite; pour caractériser l'état de choses dans ce royaume, il suffit de mentionner la donation d'un village aux

3. *Mém.* I, 349, 422; comp. 248.
1. *Mém.* II, 85.

brahmanes, faite par le roi Durlabha-vardhana, et la consécration, par le même roi, d'un temple à Vishṇu, dans la capitale Çrînagara, tandis que sa femme Anaṅgalekhâ fondait un Vihâra [1]. — Au Nepâl, les Buddhistes et les païens vivaient tout aussi paisiblement à côté les uns des autres. Parmi les premiers, on comptait, du temps où Hiuen-Thsang visitait le pays, environ deux mille moines, qui étudiaient aussi bien le Mahâyâna que le Hînayâna. Peu de temps avant l'arrivée du pèlerin, on avait vu sur le trône un roi très savant, Aṁçuvarman, connu comme auteur d'un ouvrage grammatical.
434 * Le voyageur ne nous dit pas qu'elle était la religion d'Aṁçuvarman (nous savons d'ailleurs qu'il était Çivaïte); le roi régnant était un fidèle [1].

Si l'on excepte le cas douteux du roi Çaçâṅka, les notices du voyageur chinois ne contiennent rien d'où l'on devrait conclure qu'il aurait remarqué, dans les pays de l'Inde visités par lui, quelques tendances hostiles à la Doctrine, soit chez les princes, soit chez le peuple. A considérer l'ensemble, l'avenir de la Doctrine pouvait sembler plus brillant que jamais auparavant, peut-être. Cependant, dans le Nord-Ouest, un ennemi allait paraître : l'Islamisme. Au moment où Hiuen Tsang admirait les curiosités qu'offrait le magnifique Nouveau Monastère à Balkh, il ne pouvait soupçonner que, quelques années plus tard, avant qu'il serait rentré lui-même dans sa patrie, le couvent tomberait entre les mains des sectaires du prophète de la Mecque. L'an 644, Balkh fut conquis par Othman; le grand prêtre, auquel les écrivains arabes donnent le titre de Barmek [2], se convertit à l'Islamisme, et devint l'ancêtre de la famille des Barmécides. Vingt ans après environ (dans l'an 41 de l'Hégire), le sanctuaire fut

1. *Râja-t.*, 4, 3 ss. — Dans le courant du même siècle, la reine Prakâça-Devî fit également construire un couvent; elle était l'épouse de Candrâpîḍa (680-689), connu comme fondateur d'un temple de Vishṇu, *ouvr. cité*, 80.

1. *Mém.* I, 407.

2. Probablement le sanscrit *paramaka* « supérieur. »

ruiné ; il est vrai qu'il fut rebâti plus tard, mais cette fois pour servir, semble-t-il, de temple du Feu [3].

La conquête du Sindh par les Arabes [4], en 712, porta au Bouddhisme dans l'Ouest de l'Inde un coup, dont il n'a jamais su se rétablir. Le coup fut d'autant plus cruel, que le Sindh avait toujours été un terrain très fertile pour la vraie Foi.

C'est de la fin du même siècle (le huitième), qu'on peut dater — nous avons déjà pu le remarquer plus haut — la décadence interne de l'Église. Dans le Dekkhan, cette décadence * se manifesta surtout dans l'impuissance des polémistes en face des argumentations d'un Kumârila et d'un Çaṅkara. Il est vrai que Târanâtha sait raconter divers récits, relatifs aux victoires éclatantes que Dharmakîrti aurait remportées dans des tournois scolastiques où il aurait eu pour adversaires Kumârila et Çaṅkara [1], mais il ne cache pas que l'époque de splendeur avait pris fin avec le même Dharmakîrti. Sans soutenir que Çaṅkara ait eu la moindre influence directe sur les destinées de l'Église, on peut admettre comme assez vraisemblable qu'il a contribué à diminuer l'autorité des fils de Çâkya, bien que les riches donations faites à deux monastères à Dambal dans le Dekkhan, dans l'an 1095 de notre ère, prouvent combien peu il peut être question d'extermination [2].

435

La religion n'était pas non plus menacée, au moins provisoirement, dans la partie orientale de l'Inde. La foi y trouva même de puissants protecteurs dans les rois de la dynastie

3. C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique, historique et littéraire de la Perse* (*extrait de Yaqout*) 569, où l'on trouve encore beaucoup d'autres détails intéressants, bien qu'en partie erronés, puisés dans des auteurs arabes. Le nom du couvent, Nawbehâr, n'est pas persan, comme le croyaient les Arabes, et ne peut, par conséquent, signifier Nouveau Printemps ; il est indien : Naw-Bihâr (sanscr. Nava-Vihâra), synonyme de Nava-Saṅghârâma.

4. Voir M. Elphinstone, *History of India* (5e éd. par Cowell), 306-312, et les auteurs cités.

1. P. 174, 180.

2. Fleet, dans *Ind. Ant.* X, 185.

des Pâlas, qui ont régné de 800 environ à 1050 dans le Gauḍa et les régions avoisinantes. Plusieurs inscriptions rendent témoignage du pieux attachement des Pâlas à la doctrine de Çâkya [3], et l'historien tibétain, qui s'étend, avec la prolixité confuse qui lui est ordinaire, sur les mérites de ces princes, n'oublie pas non plus de parler des couvents et des séminaires qu'ils ont fondés [4]. Les professeurs célèbres, le plus souvent Tantristes et partisans de la Prajñâ-Pâramitâ, ne manquèrent pas sous la dynastie de Pâlas. La magie fut également étudiée, durant cette époque, par des hommes éminents.

Aux Pâlas succédèrent, dans la domination de la partie orientale de l'Inde, les Senas, qui durent succomber à leur tour, vers l'an 1200, devant la puissance de Mahomet, Sultan de Delhi. On ne reproche aux Senas, qui professaient eux-mêmes l'Hindouisme, aucun acte de violence à l'égard
436 des dissidents *, et ce n'était pas leur faute, mais celle des circonstances, si le Bouddhisme, sous leur domination, subit un terrible mouvement de recul. Ce que Târanâtha raconte relativement à l'état de l'Église sous les Senas et les gouverneurs musulmans qui vinrent après eux, est évidemment basé sur des données dignes de foi, et s'accorde, à bien des égards avec ce que nous savons d'ailleurs. Son récit revient à ceci [1].

Du temps des Senas, les dissidents augmentèrent peu à peu, même dans le Magadha, et il y eut un grand nombre de partisans de l'Islam. Dans le couvent de Gayâ on recueillit dix mille moines du Sindh [2], mais la plupart des autres

3. Cunningham, *Archaeol. Surv.* III, 133; XI, 172-182, Comp. Târanâtha, 202, 252.

4. Parmi les couvents ainsi fondés, le monastère Vikrama-çîla eut une certaine célébrité. Il était établis sur une montagne dans le pays de Magadha, sur la rive septentrionale du Gange. Les prieurs de ce couvent étaient tous Mantra-Vajrâcâryas, c'est-à-dire, maîtres de l'art magique; Târanâtha, 257.

1. P. 254.

2. Peut-être ceux qui s'étaient enfuis lors de la conquête du pays en 712.

écoles scientifiques dépérirent. Lors de la conquête du Magadha par les Musulmans (1200), beaucoup de moines furent tués, et les couvents d'Udaṇḍapurî et de Vikrama-çîla ruinés ; le premier fut transformé en forteresse. Le savant Çâkyaçrî se réfugia dans l'Orissa, et partit plus tard de là pour le Tibet ; Ratnarakshita s'en alla au Nepâl ; Jñânâkara-Gupta et un grand nombre de savants se rendirent au Sud-Ouest de l'Inde ; Buddhamitra et quelques autres cherchèrent un abri dans le Midi, tandis que Saṅgama-Çrîjñâna et les siens s'enfuirent en Birmanie, au Cambodge, et dans d'autres pays [3]. Dans le Magadha, la doctrine avait été détruite, ou à peu près.

Une des conséquences des événements du Magadha fut que les croyants, réfugiés dans le Dekkhan, fondèrent, entre autres dans le Vijayanagara, le Kaliṅga, le Koṅkan, un grand nombre de collèges, bien que sur une petite échelle. De cette manière, la doctrine fut de nouveau introduite dans le Sud de l'Inde, sans qu'elle ait jamais pu atteindre à l'ancienne splendeur. Si l'historien tibétain était bien informé *, il y 437 avait encore de son temps, au commencement du dix-septième siècle, de ses coreligionnaires dans le Dekkhan, mais nous n'avons pas d'autres preuves que la doctrine s'y soit maintenue pendant si longtemps [1].

Dans le Kashmir, l'Église a longtemps conservé les posi-

Si cette hypothèse est exacte, il faut placer cette immigration longtemps avant la domination des Senas dans le Magadha.

3. Beaucoup de religieux du Magadha étaient originaires de l'Indo-Chine ; « surtout du temps des Senas la moitié du clergé établi dans le Magadha venait de l'Indo-Chine » ; Târanâtha, 262. — Il va de soi que Gayâ continua d'être un lieu de pèlerinage pour les croyants d'autres pays ; cela se voit, du reste, dans des inscriptions, entre autres dans une datée de 1813 Nirvâṇa, année qui correspond probablement à 1176 de notre ère, d'après Bhagvânlâl Indraji (*Ind. Ant.* 1881, déc.).

1. Chez les auteurs indiens, il est souvent question des Bauddhas, quand ils veulent parler en réalité de Jainas.

tions qu'elle y occupait anciennement [2]. Les rois païens donnaient souvent des preuves de bonne volonté et n'oubliaient pas les intérêts spirituels de leurs sujets bouddhiques. Lalitâditya (693-729), qui fit sculpter des statues et bâtir des temples en grand nombre, en l'honneur de Vishṇu, de Çiva et du Dieu solaire, fonda aussi un grand couvent à Hushkapura, avec des Stûpas. Son ministre Caṅkuna, un Tokhâr d'origine, montra son zèle pour la vraie Foi en bâtissant des couvents et des Stûpas ; de même son beau-frère Îçânacandra, un médecin. On érigea une multitude de statues du Buddha en or. Ajoutons qu'un certain prince de Lâṭa, Kayya, fit, lui aussi, construire un couvent vers la même époque, et l'on arrivera à la conclusion que la Foi, au commencement du huitième siècle, était très respectée dans le Kashmir. Les choses restèrent en état pendant quelques siècles encore. Jayâpîḍa (751-782), était un adorateur de Vishṇu, auquel il érigea des statues, mais il fonda en même temps un Vihâra [3]. La reine Diddâ, qui gouverna le pays avec habileté de 980 à 1003, fonda un grand nombre de temples et de collèges brahmaniques, mais aussi un couvent [4]. Il y a de rares exemples de rois du Kashmir, qui, par préjugé antithéologique ou par méchanceté, ont fait preuve de sentiments hostiles à l'égard de l'Église, mais on voit qu'alors ils n'épargnaient pas non plus les dieux du paganisme. Kshemagupta, par exemple, fit non seulement brûler, pendant son règne assez court (950-958) le couvent de Jayendra, mais démolir, en outre, plusieurs anciens temples des dieux [5]. Çrî-Harsha (1088-1103), 438 prince très doué *, mais dont les qualités brillantes furent obscurcies par la débauche, la légèreté et la faiblesse, alla jusqu'à enlever les trésors de tous les temples et à souiller les

2. Du temps d'Hiuen Thsang, on y trouvait une trentaine de couvents, avec une population totale de 5,000 moines environ ; *Mém.* I, 168.

3. *Râja-t.* 4, 188 ss. ; 506.

4. *O. c.* 6, 303.

5. *O. c.* 6. 171.

images de la façon la plus scandaleuse. Rien d'étonnant à ce que ce Harsha, « un vrai Turc », comme l'appelle le chroniqueur, ce prince qui ne reculait pas devant l'assassinat de brahmanes, ait pillé également des sanctuaires bouddhiques. Il n'épargna que deux statues des dieux, de même que deux statues de Buddhas, ces derniers notamment à la suite des supplications d'un chanteur populaire et d'un Çramaṇa [1]. Mais c'étaient là des accès passagers, et qui faisaient plus de tort aux auteurs de pareils excès qu'à la religion. Peu de temps après la mort de Harsha, le roi Sussala reconstruisit le couvent bâti par Diddâ, et sous son successeur nous lisons qu'on réparait et construisait des couvents aussi bien que des temples [2]. Ce ne fut que deux siècles plus tard, vers 1340, que le Musulman Shâh Mîr s'empara du pouvoir. Depuis ce temps, l'Islamisme est la religion dominante de la vallée de Kashmir [3].

Pendant les siècles de luttes sanglantes entre Musulmans et Hindous, luttes où les deux partis ont rivalisé d'héroïsme, d'abnégation, de mépris de la mort, les Bouddhistes brillent par leur absence. Le Jainisme a tenu bon pendant les temps d'épreuve et sous les circonstances les plus défavorables ; son ancien rival a succombé.

D'après Târanâtha, vers 1450, un roi du Bengale aurait rétabli les temples détruits et la terrasse de l'arbre Bodhi à Gayâ. Dans l'Orissa, la lumière de la Foi se ranima encore une fois, au milieu du XVIe siècle, sous le dernier roi indigène du pays, Mukunda Deva Hariçcandra, un Hindou. Il était connu par sa libéralité à l'égard du clergé * et fonda quelques temples bouddhiques et quelques petits collèges. 439

1. *O. c.* 7, 1092, 1241.

2. *O. c.* 8, 2416.

3. D'après les renseignements les plus récents, les confesseurs des différentes religions se partagent ainsi : Musulmans, 918,000 ; Hindous, 506,000 ; sectes diverses, 89,000 ; Bouddhistes (surtout dans le Ladakh), 20,000. Le roi actuellement régnant est un Hindou.

Lorsqu'il succomba, en 1568, devant les forces du souverain musulman du Bengale, l'Orissa perdit à tout jamais son indépendance et les restes des croyants se fondirent dans la masse des populations païennes [1].

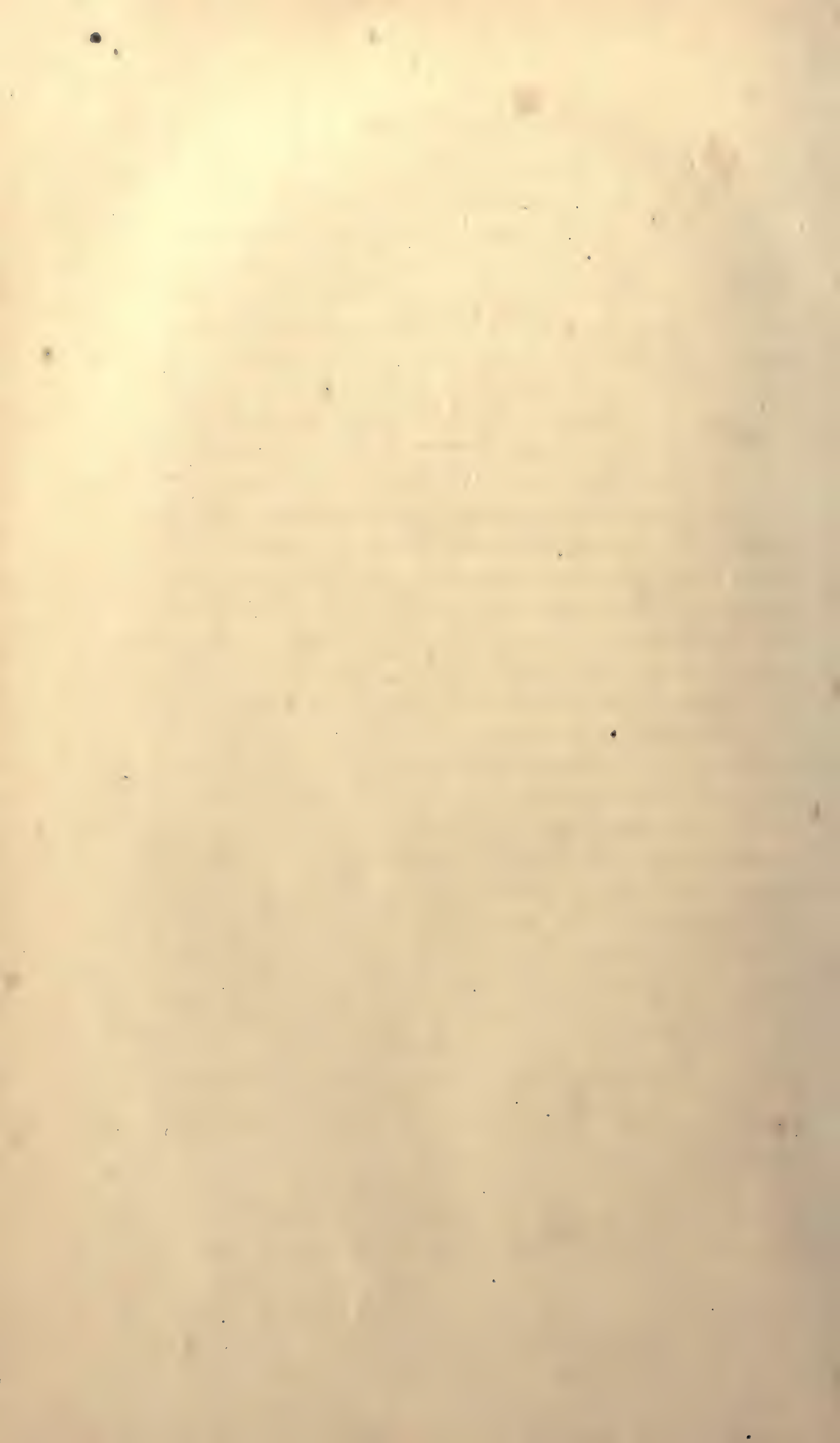
Dans le Nepâl, les fils de Çâkya, qui avaient été chassés des plaines de l'Hindoustan et du Bengale, trouvaient un accueil hospitalier chez leurs coreligionnaires, et une protection auprès des rois hindous. Il est vrai que le Bouddhisme du Nepâl a pris une forme particulière et que l'organisation primitive de la Congrégation n'existe plus dans le pays; mais nous devons attribuer cette transformation à toute autre cause qu'à une pression venant du dehors. Il y a toujours eu, au Nepâl, un esprit de tolérance, particulièrement chez les souverains hindous [2].

Notre aperçu de l'histoire ecclésiastique se termine ici. Cette esquisse, quelque incomplète qu'elle soit, a du moins montré, que la Congrégation, dans son pays d'origine, n'a pas manqué d'appuis puissants et de hautes protections. « Les profits et les hommages honorifiques », qu'elle avait enviés dès le commencement aux hérétiques, lui ont été largement accordés par les princes et par la bourgeoisie aisée. Tout cela ne l'a pas empêchée de s'éteindre dans l'Inde (à l'exception de Ceylan et du Nepâl), après une lente diminution de forces. Quelques-uns jugeront

1. L'Orissa est, de nos jours encore, rempli de moines, mais ce ne sont pas des Bouddhistes, voir Hunter, *Gazetteer*, VII, 202.

2. Une preuve signalée de cette tolérance fut donnée par le roi Prakâça-Malla, un Çivaïte zélé, vers le milieu du siècle dernier. La mission catholique ayant été expulsée du Tibet en 1754, il lui donna non seulement un refuge, mais encore deux pièces de terre. Les deux chartes de donation, écrites sur cuivre, d'après l'usage indien, étaient en 1848 dans la possession du docteur Hartman, évêque catholique de Patna. On trouve ces pièces, copiées et traduites par B.-H. Hodgson, dans *Journ. As. Soc. Bengal*, XVII, 2, 226.

que le Dharma était trop élevé pour les Indiens, d'autres qu'il était trop inférieur pour eux ; mais tous doivent reconnaître le fait *, qu'à la longue le Bouddhisme n'a pu contenter les Indiens, qu'ils fussent d'origine arienne ou dravidienne. Il a eu d'autant plus de succès chez des peuples de race différente, mais, chose frappante, chez la très grande majorité de ces races dans une forme plus rapprochée de l'Hindouisme que de la doctrine du Bouddhisme primitif. L'histoire de l'Église au Tibet, en Chine, au Japon, etc., n'est certainement pas moins remarquable que le récit de ses vicissitudes dans son pays d'origine ; elle sort cependant du cadre de cet ouvrage, auquel nous mettons fin en remerciant le lecteur bienveillant, qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici. 440



APPENDICE

LES SECTES

* Le nombre de sectes [1] est fixé par convention à 18 ; de même qu'il y a, en théorie, 18 Purâṇas, et qu'on admet parfois 18 castes. Les faits sont, dans les trois cas, contraires à la théorie. Si l'on fait l'addition des noms dans les différentes listes, dont il n'y a pas deux qui soient d'accord, le total est supérieur au chiffre officiel. Dans une des listes, la plus ancienne de toutes, on dit expressément qu'il y a 18 sectes, et l'on affirme en même temps qu'il y en a 24. 441

Dans la plus ancienne liste qui nous soit connue [2], l'Église est divisée en deux fractions principales, dont l'une est orthodoxe, l'autre hétérodoxe. Rigoureusement, seule la secte fondamentale de la fraction orthodoxe a le droit d'être considérée comme absolument pure dans la doctrine. Ces deux fractions sont : les Sthaviras, les Anciens, ou Sthaviravâdins, partisans de la doctrine des Anciens et les Mahâsâṅghikas, ceux de la Grande Église. Les premiers se subdivisèrent en deux groupes : les Mahîçâsakas et les Vṛjiputrakas [3].

1. *Bhedas*, mot qui signifie « divisions », et qui est tantôt pris dans le sens de « schismes », donc de sectes hétérodoxes, tantôt dans celui de « variétés, subdivisions » de l'Église. On emploie aussi le mot *vâda*, qu'on peut traduire par « doctrine ».

2. *Dîpav.* 5, 39.

3. Ce dernier nom semble assez étrange, vu que ce sont justement les Vṛjiputrakas qui figurent dans la légende ecclésiastique comme auteurs du premier schisme, 100 ans après le Nirvâṇa. Chez Vassilief, *B.* 230, la secte des

442 Des Mahîçâsakas sortirent les Sarvâstivâdins, Kâçyapikas *, Kâçyapikas [1], Saṅkrântikas et Sûtravâdins; des Vṛjiputras : les Dharma-Uttarikas, Bhadrayânikas, Shaṇṇagarikas et Sammitîyas. En tenant compte des sectes-souches, on obtient donc douze sectes sur dix-huit qui professent à différents degrés la foi des Anciens. Les six sectes qui se rattachent à la Grande Église sont, en dehors des Mahâsâṅghikas primitifs eux-mêmes, les Gokulikas [2], dont descendent les Bahuçrutas [3] et les Prajñaptivâdîns ; les Ekavyavahârikas ; les Caitikas.

A ces dix-huit sectes il faut en ajouter six autres : les Haimavatas (ceux de l'Himâlaya), Râjagirikas (ceux de Râjagiri), Siddhârthas, Pûrva-çailas (ceux du Mont Oriental), Apara-çailas (ceux du Mont Occidental), et Apara-Râjigirikas (ceux de Râjagiri-Occidental). Les cinq premiers noms se trouvent aussi dans le Mahâvaṁsa, qui donne comme sixième les Vâdarikas. Tous ces noms, sauf celui de Siddhârtha, dérivent des endroits où les moines étaient établis.

Les chroniques singhalaises ne nous apprennent rien sur le rapport de ces six sectes supplémentaires avec les deux grandes subdivisions de l'Église. Dans un ouvrage de Vasumitra sur les 18 sectes, on attribuait aux Caitikas, Pûrva- et Apara-Çailas un seul et même père spirituel. Ce fondateur de trois sectes aurait été originairement un Tîrthika, et se serait rattaché plus tard aux Mahâsâṅghikas [4]. Quelque apo-

Vatsîputrîyas occupe la place de celle des Vṛjiputras. Comme la forme pâlie est Vajjiputta, la confusion des deux noms était facile, mais il est incertain de quel côté se trouve la faute.

1. On voit que le même nom est donné deux fois de suite, ce qui ne peut être exact. Il est difficile de savoir quel nom a été laissé de côté, de propos délibéré ou non; peut-être celui des Vibhajyavâdins. La liste donnée *Mâhav.* 22 ne donne aucune lumière.

2. Chez Vassilief, *B.* 227, Kukkulikas, mais la forme Gokulika se trouve aussi dans quelques listes septentrionales.

3. *Mahâv.* pass. cité, donne Bâhulikas.

4. Vassilief, *B.* 228.

cryphe que soit ce récit relatif à ce singulier ci-devant Tîrthika, dont on ne donne même pas le nom [5], il n'en est pas moins certain qu'il existe un lien géographique entre les trois sectes que nous venons d'énumérer. Nous avons vu, en effet, que le couvent d'Amarâvatî appartenant aux Mahâsâṅghikas, était habité particulièrement par des Caitikas [6]. * Or, les couvents du Mont Oriental et Mont Occidental étaient situés près de Dhanakaṭaka ou Dhanyakaṭaka, capitale de l'Andhra méridional, ainsi que nous l'apprend Hiuen Thsang, et Amarâvatî n'en peut avoir été bien éloigné. Quand le voyageur nous apprend que les moines de Dhanakaṭaka étaient de son temps partisans du Mahâyâna, ce renseignement ne saurait nous étonner, vu le lien qui existe entre les Mahâsâṅghikas et les Mahâyânistes. 443

Des Pûrva-çailas seraient sortis les Râjagirikas, que tous, cependant, ne comptent pas parmi les 18 sectes [1].

Les Haimavatas sont considérés par quelques-uns comme formant une branche de la tige des Anciens, mais les Mahâsâṅghikas, comme nous le verrons plus tard, les comptaient parmi les leurs [2].

Après que ces 18 sectes (24, si l'on compte les sectes supplémentaires) se furent développées dans l'Inde, la tige ancienne eut deux nouveaux rejetons à Ceylan : les Dharmarucikas et les Sâgalikas [3]; les premiers sont identifiés avec la secte d'Abhayagiri; les derniers, avec les Jetavanistes. Quant à la secte du Mahâvihâra, on en parle partout, sauf dans les

5. Târanâtha, 283, nomme Mahâdeva comme fondateur des Caitikas et Pûrva-çailas.

6. Voir plus haut, p. 429.

1. Târanâtha, pass. cité. — La situation de Râjagiri, nommé dans *Daçakumâra-Carita*, 32, comme un lieu de séjour pour des ascètes, est incertaine. L'ancien Râjagṛha s'appelle maintenant Râjgir; il n'est cependant pas probable qu'il s'agisse ici de cette localité, car dans ce cas on devrait trouver quelque part une forme secondaire Râjagṛhikas.

2. Vassilief, *B.* 230.

3. *Mahâv.*, passage cité.

chroniques singhalaises, comme d'une secte distincte. C'est un fait frappant, vu que ces chroniqueurs appartenaient justement au Mahâvihâra. La raison du fait qu'ils sont seuls à ne pas parler de la secte, doit bien être qu'ils voulaient se donner eux-mêmes pour les héritiers de la doctrine vraie et non falsifiée des Anciens.

La classification des sectes d'après le système des Vieux Croyants du continent [4], ne diffère pas beaucoup de celle qu'on trouve dans la chronique singhalaise la plus ancienne. Eux aussi admettaient deux divisions principales : Sthaviras et Mahâsâṅghikas. Des premiers sortirent : les Sarvâstivâdins, Vatsîputrîyas, Dharma-Uttarîyas, Bhadrayânîyas, Sammi-444 tîyas (ou Sammatîyas), * Mahîçâsakas, Dharmaguptas, Suvarshakas ou Kâçyapîyas et Uttarîyas. Des Mahâsâṅghikas dérivent : les Ekavyavahârikas, Lokottaravâdins, Bahuçrutîyas, Prajñaptivâdins, Caitikas, Pûrva-çailas et Apara-çailas. Si l'on tient compte du fait que les Vatsîputras et les Vrjiputras (pâli : Vajjiputtas) ne sont évidemment que des variantes du même nom — quelle que soit la leçon la plus ancienne des deux — on voit que la différence se borne à l'omission des Shaṇṇagarikas, Saṅkrantikas et Sûtravâdins, que la chronique compte également parmi les Sthaviras. La différence devient encore plus minime, si l'on admet, sur l'autorité de Târanâtha, que les Uttarîyas sont identiques aux Saṅkrântikas [1]. Dans l'énumération des Mahâsâṅghikas, les deux listes sont également d'accord, en grande partie. Dans une des deux listes manquent les Lokottaravâdins, dans l'autre, les Gokulikas. L'existence de ces deux sectes est certifiée par d'autres documents, de sorte que nous devons admettre, ou bien qu'une des deux listes est incomplète, ou bien que les Gokulikas sont identiques aux Lokottaravâdins. Ce dernier arrange-

4. Târanâtha, 270.

1. Un troisième nom de cette secte est Tâmraçâṭîya, c'est ce que dit du moins Târanâtha, 273; mais, d'après les Sammitîyas, les Tâmraçâṭîyas sont distincts des Saṅkrântivâdins.

ment ne peut être prouvé jusqu'ici ; cependant Târanâtha dit que les Lokottaravâdins sont appelés aussi Kaukkuṭapâdas, c'est-à-dire « ceux de la Patte du Coq ». Si l'on compare à cette forme celle de Kukkuṭika ou Kukkulika pour Gokulika, on arrive à la supposition qu'il s'est produit une confusion entre Gokulika (en bon sanscrit : Gaukulika) et Kaukkuṭika (prâkrit : Kokkuḍika)[2].

Dans le système des Sammitîyas, on distingue quatre groupes principaux[3] de croyants : 1. Sarvâstivâdins; 2. Vatsîputrîyas; 3. Haimavatas ; 4. Mahâsâṅghikas.

Au premier groupe appartiennent sept sectes, à savoir, en dehors des Sarvâstivâdins primitifs, les Vibhajyavâdins, Bahuçrutîyas, Dharmaguptakas, Tâmraçâtîyas, Kâçyapîyas, et Saṅkrantikas; au second groupe : les Vatsîputrîyas et leurs rejetons : les Dharma-Uttarîyas, Bhadrayânikas et Sammitîyas. Le troisième groupe ne comprend * que les Haimavatas; le quatrième : les Mahâsâṅghikas primitifs, les Ekavyavahârikas, Gokulikas, Bahuçrutîyas, Prajñaptivâdins et Çaitikas. 445

Dans le premier groupe, les Bahuçrutîyas sont tout à fait déplacés; dans d'autres listes, on les compte parmi les Mahâsâṅghikas, parmi lesquels ils figurent, du reste, une seconde fois dans la liste des Sammitîyas eux-mêmes. Au lieu des Bahuçrutîyas on s'attendrait à voir mentionner les Mahîçâsakas, secte trop considérable pour qu'elle puisse manquer. La différence entre le système des Sammitîyas et celui des Sthaviras consiste surtout en ceci, que les derniers placent l'une à côté de l'autre les deux grandes branches des Vieux-Croyants, au lieu de les faire sortir du même tronc, et qu'ils ne représentent pas les Mahîçâsakas comme les ancêtres immédiats des Sarvâstivâdins. Du reste, les noms dans les deux groupes (analogues aux deux groupes que les Sthaviras

2. Comp. la note de Vassilief sur Târanâtha, 227.
3. Târanâtha, 271.

admettent pour leur première grande subdivision) reviennent à peu près au même. S'il est vrai que les Saṅkrântikas sont identiques aux Tâmraçâtîyas, il doit y avoir une erreur dans la liste des Sammitîyas ; peut-être faut-il lire Sautrântikas (Sûtravâdins) pour Saṅkrântika. Nous avons déjà émis une hypothèse sur la raison pourquoi les Vibhajyavâdins manquent dans la liste de la chronique de Ceylan. Quant aux subdivisions des Mahâsâṅghikas, les Sammitîyas sont entièrement d'accord avec les Sthaviras de Ceylan.

Jusqu'ici nous n'avons appris à connaître que des témoignages de gens à peu près orthodoxes ; nous verrons maintenant quelle est la théorie des Mahâsâṅghikas [1]. Ceux-ci admettent trois grandes divisions : Sthaviras, Mahâsâṅghikas et Vibhajyavâdins [2]. Les Sthaviras sont divisés d'abord en Sarvâstivâdins et Vatsîputrîyas ; division qui serait absolument d'accord avec celle du Dîpavaṁsa, si la chronique n'avait inséré entre les Sthaviras et les Sarvâstivâdins la secte intermédiaire des Mahîçâsakas. Cette insertion a été faite probablement pour des raisons dogmatiques, car elle
446 contredit non seulement le système * des Mahâsâṅghikas, mais encore celui des Sthaviras du continent et celui des Sammitîyas. Le témoignage des Mahâsâṅghikas a, dans cette question, une valeur d'autant plus grande, qu'ils n'avaient aucun intérêt à rajeunir ou à vieillir les Mahîçâsakas.

Donc, d'après le système des partisans de la Grande Église, on a vu sortir des Sthaviras primitifs les Sarvâstivâdins et les Vatsîputrîyas (autrement dits Vajjiputtas). Les Vatsîputrîyas se divisèrent en Sammatîyas, Dharma-Uttarîyas, Bhadrayânikas et Shaṇṇagarikas. Pour ce qui concerne les Vâtsîputrîyas (Vajjiputtas) et leurs descendants, les partisans de la Grande Église sont donc entièrement d'accord avec les Sthaviras de Ceylan.

1. Pass. cité.

2. On ne dit pas expressément que cet ordre est chronologique ; il est cependant fort possible que ce fût l'intention du rédacteur.

Dans le second groupe principal, on classe les Mahâsâṅghikas primitifs, les Pûrva-çailas, Apara-çailas, Râjagirikas, Haimavatas, Caitikas, Saṅkrântikas et Gokulikas. On n'explique pas comment on a pu classer ici les Saṅkrântikas ; il est probable que c'est une faute, et qu'il faut lire Lokottaravâdins [1], si toutefois ces derniers ne sont pas identiques aux Gokulikas. Le fait que les Haimavatas figurent ici comme subdivision des Mahâsâṅghikas, devient moins surprenant, quand on se rappelle que les rédacteurs des listes précédentes ne savaient évidemment sous quelle rubrique il fallait classer ce nom.

Le troisième groupe comprend les Vibhajyavâdins et leurs descendants spirituels, les Mahîçâsakas, Kâçyapîyas, Dharmaguptakas et Tâmraçâṭîyas. Dans les listes émanant des Sthaviras et des Sammitîyas, ces sectes, ainsi que le groupe principal, les Vibhajyavâdins, sont comptées parmi les sectes des Vieux-Croyants, ou insérées parmi ces dernières. Quel est le classement qui mérite la préférence, c'est ce que personne ne saurait dire, tant que les dogmes particuliers à chaque secte seront aussi mal connus qu'ils le sont maintenant [2].

Dans l'ouvrage sur les subdivisions de l'Église, attribué à Vasumitra *, on expose un système [1] qui s'écarte quelque 447 peu de ceux que nous venons de traiter. Nous en donnerons ici une exquisse. Originairement, il n'y avait que des Sthaviras. De ces Anciens se séparèrent, en l'an 100 après le Nirvâṇa, sous Açoka, les Mahâsâṅghikas. Les Anciens restèrent ce qu'ils étaient, jusqu'à ce qu'ils se séparèrent, au IIIe siècle, en deux groupes, les Sarvâstivâdins, appelés aussi

1. Une note de Schiefner, pass. cité, montre d'ailleurs que le nom de Saṅkrantivâḍin ne repose que sur une conjecture.

2. Un aperçu de ces dogmes, d'après Vasumitra III, se trouve chez Vassilief, *B.* 234-258 ; comp. Rockhill, *the Life of the Buddha and the early History of his order*, 181-196.

1. Vassilief, *B.* 223 ss.

Hetuvâdins (rationalistes) ou Vibhajyavâdins d'un côté, et les Haimavatas, de l'autre. Dans le même siècle, on vit sortir des Sarvâstivâdins les Vatsîputrîyas et les Mahîçâsakas, et des Vatsîputrîyas se développèrent par la suite les Dharma-Uttarîyas, Bhadrayânikas, Sammitîyas [2], et Shaṇṇagarikas. Des Mahîçâsakas sortirent les Dharmaguptakas. Quelque temps après avoir produit les Vatsîputrîyas et les Mahîçâsakas, les Sarvâstivâdins produisirent un nouveau rejeton, la secte des Kâçyapîyas, autrement dits Suvarshakas. Des mêmes Sarvâstivâdins se développèrent au IVe siècle les Saṅkrântikas, qu'on identifie avec les Sautrântikas et qui avaient pour père spirituel Dharma-Uttara [3]. De cette manière, on obtient onze sectes sorties des Anciens ; le total des sectes des Vieux-Croyants, en y comptant les Anciens primordiaux, est douze.

Chez les Mahâsâṅghikas il y eut, par la suite, également des sectes, tout comme chez les Vieux-Croyants. Au second siècle se formèrent les Ekavyavahârikas, Lokottaravâdins et Kukkulikas ou Kukkuṭikas. Les choses n'en restèrent pas là ; dans le même siècle, surgirent les Bahuçrutîyas, Prajñaptivâdins, et, vers 200 après le Nirvâṇa, les Caitikas ou Caityaçailas, les Apara-çailas et les Pûrva-çailas [4]. Cette énumération 448 donne, en dehors de la secte originaire, huit subdivisions *, donc, avec la tige primitive, neuf sectes [1] ; c'est-à-dire, trois

2. Nommés aussi, d'après Bhavya, Âvantakas (ceux du pays d'Avanti) et Kaurukullas. D'après Târanâtha, 272, les Âvantakas et Kaurukullas sont deux subdivisions différentes des Sammitîyas.

3. Ici les deux sectes des Saṅkrântikas et Sûtravâdins ont été réduites à une seule. Elles étaient, sans aucun doute, très étroitement apparentées.

4. Le texte, chez Vassilief, *B.* 229, porte Uttara-çaila, Mont Septentrional, ce qui est inexact; nous savons par Hiuen-Thsang qu'il y avait des couvents sur le Mont Occidental et sur le Mont Oriental, près de Dhanakaṭaka.

1. Il n'en est pas ainsi dans une traduction chinoise, où il est dit : « Les Mahâsâṅghikas se divisèrent en quatre sectes, et en outre en cinq, ce qui fait sept sectes. » C'est là de l'arithmétique transcendante ; chez les incrédules, $4 + 5 = 9$.

de trop pour le système des 18 sectes. En admettant l'identification, toujours quelque peu incertaine, des Lokottaravâdins avec les Kukkulikas, et en laissant de côté les Pûrva- et Apara-çailas, qui se distinguaient certainement très peu des Caitikas, on obtint le nombre de six, ce qui, avec les douze sectes des Vieux-Croyants, donne le nombre total de dix-huit.

Afin d'être complet, nous donnerons encore une liste, bien qu'elle soit évidemment de date postérieure et artificielle à excès. On trouve dans cette liste, reconnue au Tibet [2] comme exprimant la théorie des Sarvâstivâdins, non seulement les noms des 18 sectes, partagées en quatre groupes, mais encore l'indication des quatre disciples du Seigneur qui furent les ancêtres spirituels de ces groupes. Le premier groupe, composé de sept subdivisions, comprend les Ârya-Sarvâstivâdins et a pour ancêtre spirituel Râhula. Le second groupe, celui des Ârya-Sammitîyas, comprend trois sectes, ayant pour ancêtre spirituel Upâli. Le troisième groupe, composé de cinq subdivisions, est celui des Mahâsâṅghikas, dont Kâçyapa est le patriarche ; le même, naturellement, qui fut aussi président du premier Concile, quelque absurde que cela puisse paraître. Le dernier groupe, dont Kâtyâyana est le fondateur, comprend les trois sectes purement singhalaises du Mahâvihâra, d'Abhayagiri et de Jetavana. Le fait que ces trois dernières sectes, parmi lesquelles les Jetavanistes ne sont pas mentionnés avant l'an 300 de notre ère, figurent dans la liste, prouve que celle-ci est d'une origine relativement récente. Afin de rendre l'aperçu plus facile, nous donnons ici un tableau du système de ces Sarvâstivâdins :

2. Burnouf, *Lotus*, 357 ; *Introd.* 445. Vassilief, *B.* 267. Comp. Târanâtha, 272, où Vinîtadeva est nommé comme rédacteur. Cet auteur, très versé dans la magie, vivait après Dharmakîrti, *o. c.*, 198.

449

Sectes	
* 1. Mûla-Sarvâstivâdins.	Sarvâstivâdins, ancêtre spirituel : Râhula.
2. Kâçyapîyas.	
3. Mahîçâsakas.	
4. Dharmaguptas.	
5. Bahuçrutîyas.	
6. Tâmraçaṭîyas.	
7. Vibhajyavâdins.	
8. Kaurukullakas.	Sammitîyas ; ancêtre spirituel : Upâli.
9. Âvantakas.	
10. Vatsîputrîyas.	
11. Pûrva-Çailas.	Mahâsâṅghikas ; ancêtre spirituel : Kâçyapa.
12. Apara-Çailas.	
13. Haimavatas.	
14. Lokottaravâdins.	
15. Prajñaptivâdins.	
16. Mahâvihâra-vasins.	Sthaviras ; ancêtre spirituel : Kâtyâyana.
17. Abhayagiri-vâsins.	
18. Jetavanîyas.	

Il y a, dans cette liste, bien des traits originaux. Ce qui est très ingénieux et surprenant, c'est que l'ancêtre spirituel des Kâçyapîyas n'est pas, comme on s'y attendrait, Kâçyapa [1], mais Râhula, tandis que Kâçyapa figure comme patriarche des Mahâsâṅghikas. Cela ne serait pas étonnant si c'étaient les partisans de la Grande Eglise eux-mêmes qui faisaient remonter si haut leur généalogie; mais ce qui est singulier, c'est que ce soient les Sarvâstivâdins qui le font. Très naïve est la théorie d'après laquelle Kâtyâyana, un disciple du Buddha et un des grands hommes du premier Concile, serait l'ancêtre des trois sectes de Ceylan. Les auteurs de la liste avaient évidemment oublié la parenté entre les Sarvâstivâdins et les Sthaviras ; ils paraissent avoir ignoré l'existence de Sthaviras sur le continent. Comme du

1. D'autres autorités bouddhiques dérivent, en effet, les Kâçyapîyas de Kâçyapa; Târanâtha, 273.

temps d'Hiuen Thsang, les Sthaviras se trouvaient encore en divers pays continentaux *, il en résulte que la liste que 450 nous venons de donner ne peut avoir été composée que longtemps après le septième siècle.

Des dix-huit sectes, il n'en serait resté que sept du temps des Pâlas [1]. Le fait, considéré en lui-même, n'est nullement impossible ; mais l'autorité d'un écrivain qui ne montre nulle part la moindre notion d'une différence entre le nombre conventionnel et le nombre réel des sectes, est trop faible pour qu'on puisse y rattacher la moindre valeur. Ce que dit le même auteur, à savoir que, depuis l'apparition du Mahâyâna, aucun religieux de ce parti ne s'est attaché à l'une des sectes anciennes, ne s'accorde pas bien avec le témoignage de Hiuen Thsang, d'après lequel les Sthaviras dans le Samataṭa, le Kaliṅga et ailleurs étaient partisans du Mahâyâna [2]. On ne s'explique pas comment cette secte, la plus antique de toutes, ait pu adopter le Mahâyâna ; et il est plus prudent de ne pas se fier absolument, toutes les fois que le Mahâyâna est en jeu, au témoignage de ce Mahâyâniste exalté. Il ne s'ensuit pas que la théorie de Târanâtha soit absolument exacte, bien qu'on doive reconnaître que l'indifférence à l'égard des anciennes distinctions de sectes était conforme à l'esprit du Mahâyâna. En outre, le Tibétain ne s'exprime pas clairement, car il dit que « quel que fût le système auquel appartenaient le Mahâ- et le Hînayâna, on ne pouvait mêler la discipline et la pratique, par suite de quoi il faut effectuer le classement des quatre écoles principales d'après la distinction des règles de discipline ». Ces phrases confuses semblent vouloir dire que les sectes renoncèrent à leurs dogmes particuliers après s'être jointes, soit aux Çrâvakas, soit aux Mahâyânistes, et qu'elles ne continuaient à se distinguer que par certaines règles

1. Târanâtha, 274.
2. *Mém.* II, 82, 92, 154, 165.

de discipline et par certaines observances extérieures.

Plus d'une fois, il est question de livres sacrés, particuliers à telle ou telle secte. Il faut entendre par cela d'abord les 451 rédactions plus ou moins divergentes * du même document sacré, et, en second lieu, des livres qui n'étaient reconnus que par telle ou telle secte. Hiuen Thsang collectionna dans l'Inde, en dehors des Sûtras du Mahâyâna, dont il n'est pas question ici, des livres du Tripiṭaka de quelques sectes particulières. Il rapporta en Chine 15 ouvrages du canon de Sthaviras [1]; autant des Sammitîyas; 22 des Mahîçâsakas; 17 des Kâçyapîyas; 42 des Dharmaguptas; 67 des Sarvâstivâdas. De ces chiffres, bien entendu, nous ne pouvons pas tirer des conclusions sur le nombre d'ouvrages que contenait le Tripiṭaka de chaque secte; ils indiquent seulement combien d'ouvrages le voyageur a pu se procurer. Nous avons déjà vu qu'un pèlerin antérieur, Fa Hian, a, lui aussi, réuni quelques textes du canon des Mahâsâṅghikas, Sarvastivâdas et Mahîçâsakas.

La tendance à distinguer par des signes extérieurs des différences de caste, de religion, de secte, etc., tendance plus marquée chez les Indiens que chez aucune autre race, se trouve aussi chez les Bouddhistes, contrairement à la nature essentielle de toute confraternité; elle n'est probablement qu'un abus relativement récent. Quelques-uns de ces signes distinctifs ont, sans aucun doute, réellement existé; d'autres sont le produit d'un esprit de système poussé jusqu'à la manie. Une fois les 18 sectes distribuées théoriquement en quatre groupes, — et cela a dû se faire à une époque relativement tardive, car ni Vasumitra ni Hiuen Thsang n'ont connaissance de ce système, — on jugea nécessaire que chacun des groupes eût sa langue particu-

1. *Vie*, 295. Stan. Julian donne « Sarvâstivâdas » comme traduction de « Chang-tso-pou ». Un peu plus loin, il traduit par le même mot le terme « Choue-i-tsie-yeou-pou ». Il doit y avoir là une erreur; dans l'index, « Chang-tso » est traduit par « Sthavira »; Chang-tso-pou » par « Sthavira-nikâya ».

lière, de même que dans les pièces de théâtre indiennes les personnages parlent sanscrit ou tel ou tel dialecte, d'après le rang qu'ils occupent dans la société. Dans la théorie des Sarvâstivâdins, telle que la donne Vinîtadeva [2], ceux-ci s'attribuent naturellement le beau rôle, et parlent sanscrit, ou plutôt, ils ont leurs livres sacrés rédigés en sanscrit, preuve évidente que les auteurs de la liste n'avaient plus le moindre souvenir des rédactions plus anciennes de l'Écriture *. La même ignorance grossière se retrouve dans 452 la théorie d'après laquelle les Mahâsâṅghikas se seraient servis (primitivement) du prâkrit. Il y a un grand nombre de langues *prâkrit*, de sorte qu'il est aussi vague de dire que les Mahâsâṅghikas se servent du prâkrit, qu'il le serait, par exemple, de proclamer que la littérature islandaise est rédigée en un idiome germanique. Ce qui est encore plus absurde, c'est la théorie d'après laquelle les Sammitîyas auraient rédigé leurs livres en apabhraṁça, la langue des animaux, tandis que l'apabhraṁça n'est qu'un dialecte quelconque, qui passe pour étant de basse origine, et qui, par conséquent, n'est pas mis sur le même rang qu'un prâkrit, c'est-à-dire une langue régionale, cultivée et descendant du vieil-indien. Le système arrive au comble de l'absurdité, quand il soutient que les Sthaviras, c'est-à-dire les trois sectes monastiques de Ceylan, se servent du dialecte paiçâcî, encore inférieur à l'apabhraṁça. Il est évident que ses études sur la magie n'ont pas préservé le professeur Vinîtadeva d'une ignorance sans bornes.

De pareilles niaiseries n'ont d'autre mérite, que de nous faire connaître l'ignorance des écrivains bouddhistes plus récents. Il serait néanmoins prématuré de conclure que tous les renseignements sur les signes distinctifs des sectes sont également dénués de valeur. Nous examinerons donc quels autres traits particuliers sont attribués aux quatre groupes principaux.

2. Voir le tableau donné plus haut; Vassilief, *B.* 267.

L'habit monastique des Sarvâstivâdins avait ceci de particulier, qu'il se composait de neuf à vingt-cinq morceaux d'étoffe ; celui des Mahâsâṅghikas avait de sept à vingt-trois morceaux ; celui des Sammitîyas, de cinq à vingt et un ; celui des Sthaviras se composait d'autant de morceaux que celui des Sammitîyas. Ce dernier détail est inexact : les moines de Ceylan portent un habit composé de trente morceaux [1]. Les autres renseignements deviennent donc suspects [2].

En outre, on indique comme signes distinctifs : le nénuphar, le lotus, la pierre précieuse et des feuilles d'arbres pour les Sarvâstivâdins, la coquille de moule pour les Mahâsâṅghikas, la feuille de bétel pour les Sammitîyas, la roue
453 pour les Sthaviras. * Dans cette liste manquent tant de symboles connus, entre autres le Svastika, que nous ne lui pouvons accorder la moindre confiance.

Les sectes se seraient même distinguées par la forme des noms de leurs adhérents. Ainsi les Sarvâstivâdins auraient choisi des noms se terminant en m a t i, ç r î, p r a b h a, k î r t i et b h a d r a. Les noms des Mahâsâṅghikas se terminaient en m i t r a, j ñ â n a, g u p t a et g a r b h a ; ceux des Sthaviras en d e v a, â k a r a, v a r m a n, s e n a, j î v a et b a l a.

Tout ce qui est dit ici des noms propres est contraire aux faits que nous connaissons. Par exemple : aucun des trois Vasumitras connus par l'histoire ecclésiastique n'appartenait à la Grande Église. Çîlabhadra, le recteur de Nâlandâ, était Mahâyâniste ; Devaçarman, l'auteur d'un traité sur l'Abhidharma, était un Sammitîya [1] ; le mot ç a r m a n, qu'on trouve fréquemment dans des noms de religieux bouddhiques, manque dans la liste. Le savant Dharmapâla, un nom illustre dans l'histoire ecclésiastique, était Mahâyâniste. Quant

1. S. Hardy, *E. M.*, 116.

2. On ne parle pas de la différence de couleur, beaucoup plus frappante cependant.

1. *Voy. des Pèl. B.* I, 123 ; II, 291.

aux Sthaviras de Ceylan, on trouve parmi eux une grande variété de noms ; les noms se terminant en deva, âkara, etc., sont une infime minorité. Le fait que la terminaison deva n'a rien de caractéristique, est prouvé par le nom de Vinîtadeva lui-même, à qui l'on attribue la liste que nous avons résumée dans le tableau donné plus haut. C'est plus qu'assez pour montrer que la théorie est entièrement chimérique et ne mérite aucune confiance. On semble l'avoir formée en prenant quelques noms de personnages célèbres dont la secte était connue, et en tirant de ces noms pris par hasard une règle générale. C'est ainsi que l'ancêtre théorique des Sarvâstivâdins porte le nom de Râhula ou Râhula-Bhadra ; on fit donc de la terminaison bhadra un signe distinctif de la secte, bien que le Grand Brahmane Râhula-Bhadra, qu'il soit ou non une fiction, est représenté comme Mahâyâniste *. Un autre personnage connu, Guṇaprabha, était par 454 hasard, lui aussi, un Sarvâstivâdin [1] ; c'est ainsi qu'on a pu placer prabha parmi les désinences caractéristiques.

En ce qui concerne le nombre des adhérents de chaque secte, nous possédons quelques renseignements qui ne sont pas à dédaigner, mais datent d'une époque où les Çrâvakas étaient déjà en minorité, comparés aux Mahâyânistes. Des chiffres donnés dans la Vie et dans les Mémoires de Hiuen Thsang, on peut conclure que dans l'Hindoustan proprement dit, dans tout l'Ouest et dans une partie de l'Est de l'Inde, les Sammitîyas étaient de beaucoup les plus nombreux. Dans le Mâlava, ils étaient au nombre de 20,000 ; dans la royaume de Valabhî, de 6,000 ; dans le Sindh, de 10,000 ; dans le pays de Bénarès, de 3,000 ; dans le Vaiçâkha, également de 3,000 ; dans le Hiraṇyaparvata, de 4,000. Bref, il y avait environ 60,000 Sammitîyas, tandis que la secte qui les suivait de plus près, celle des Sthaviras, qu'on rencontrait surtout dans le Samataṭa, le Kaliṅga, le pays de Dra-

1. *Voy. des Pèl. B.* II, 220.

vida, à Bharoch et â Surate, n'atteignait pas au nombre de 16,000. Quant aux Sarvâstivâdins, on n'en indique que 2,000 dans le Hiraṇyaparvata et une centaine dans le Guzerate, quoiqu'ils fussent plus nombreux hors de l'Inde ; c'est ainsi qu'il y en avait environ 10,000 dans le Kashgar, 5,000 dans le Kuche, 2,000 dans l'Oki-ni. Le total des Mahîçâsakas, Kâçyapîyas, Dharmaguptas et Mahâsâṅghikas, tous dans l'Udyâna, était insignifiant. On trouvait quelques dizaines de Mahâsâṅghikas dans une partie du Tokharistân. Hiuen Thsang ne mentionne pas des Lokottaravâdins comme ayant habité l'Inde ; on en trouvait quelques milliers à Bamian.

En différents passages, on indique en général auquel des deux grands partis appartenaient les religieux, sans renseignement précis sur la secte spéciale. Même quand on oppose tous les Hînayânistes dont la secte n'est pas déterminée aux Sammitîyas, ces derniers sont encore en majorité.

Les renseignements du pèlerin chinois sont naturellement incomplets, même pour le septième siècle. On n'en peut rien conclure relativement à l'état de choses plus ancien. Nous avons déjà résumé ce que dit Fa Hian relativement à l'état 455 des sectes. * Les inscriptions, dessins et sculptures des temples creusés dans le roc et des autres sanctuaires contiennent quelques données utilisables, dont la valeur ne pourra être pleinement appréciée que le jour où l'on aura relevé systématiquement les signes particuliers, propres à chaque secte. Les sanctuaires de Kârli, Nâsik et Amarâvatî appartenaient, comme nous l'avons déjà vu, à des subdivisions du groupe des Mahâsâṅghikas. On ne sait pas à quelle secte ou à quelles sectes ont appartenu primitivement les couvents et les temples d'Ajaṇṭa ; à une époque postérieure, les Mahâyânistes y furent prédominants, ce qui est prouvé par les représentations, qu'on y a trouvées, du Bodhisatva Padmapâṇi ou Avalokiteçvara et de Mañjughosha [1]. Nous

1. Voir Burgess, *Archaeol Surv. of W. India*, nº 9, p. 42, 62, 64.

n'osons rien affirmer au sujet du Stûpa de Bharhut. La formule *suciddnam*, « don pur », « don émanant d'un cœur pur », qu'on trouve fréquemment dans les inscriptions découvertes en cet endroit, se retrouve à Amarâvatî [2], mais tant qu'il ne sera pas prouvé d'ailleurs que cette formule était propre à certaines sectes, on ne peut en tirer des conclusions. Les sanctuaires de Sâṅkâçya étaient placés sous la garde des Sammitîyas, la seule secte mentionnée dans la région. A Çrâvastî aussi, il n'y avait, au septième siècle, que des Sammitîyas, d'ailleurs en très petit nombre. Comme la vraie religion y avait déjà presque disparu du temps de Fa Hian, il serait possible qu'il y eût eu autrefois à Çrâvastî des couvents relevant de plusieurs sectes. On ne sait nullement à quelle secte ont appartenu les moines de Sanchi; dans l'inscription du temps des Guptas, citée plus haut, les frères qui y demeurent sont appelés Ârya-Saṅgha, Congrégation des Vénérables ou Vénérable Congrégation, tout court. Or, nous savons par l'histoire ecclésiastique que Mahendra, l'apôtre de Ceylan, entreprit son voyage aérien en partant du sanctuaire que sa mère avait fondé près de Bhilsa, et s'il était sûr que les premiers apôtres de la Foi dans l'île étaient issus du couvent de Bhilsa ou de Sanchi, on aurait le droit de supposer * que les moines de la maison-mère étaient des Sthaviras. Dans l'état actuel de la question, il est cependant prudent de ne pas risquer des suppositions et d'attendre le résultat des recherches ultérieures. 456

Les deux grandes divisions de l'Église, les Sthaviravâdins et les Mahâsâṅghikas, semblent avoir rivalisé d'activité et de zèle pour la propagation de la Foi. Elles ont toutes les deux rendu des services à l'art religieux, les Mahâsâṅghikas aussi bien que leurs rivaux, car leurs sanctuaires de Kârli, Nâsik et Amarâvatî ne sont pas inférieurs aux œuvres des orthodoxes, s'ils ne les surpassent pas. Ce n'est que justice de

2. Par ex. Burgess, *Archaeol. Surv. of S. India*, n° 3, p. 39, 41.

rendre à toutes les sectes, orthodoxes ou non, l'honneur qui leur est dû ; et si, dans les pages qui précèdent, nous n'y avons pas réussi, ce n'est pas faute de bonne volonté, mais faute des documents nécessaires.

FIN DU TOME II

INDEX

DES NOMS PROPRES ET DES TERMES TECHNIQUES [1]

[*Les chiffres renvoient à la pagination de l'original, indiquée en marge de la traduction.*]

1. Les titres des ouvrages consultés et les noms des auteurs cités ne sont pas compris dans l'Index. On ne renvoie aux notes qu'exceptionnellement.

C

D

E

F

G

H

I

N

O

P

T

ERRATUM

P. 9, l. 19 en haut : puérilité civile et honnête, *l.* civilité puérile et honnête.

P. 136, l. 11 en bas : prescrire, *l.* proscrire.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME II

LIVRE TROISIÈME

LIVRE QUATRIÈME

Le Puy-en-Velay. — Imprimerie Régis Marchessou, boulevard Carnot, 23.









